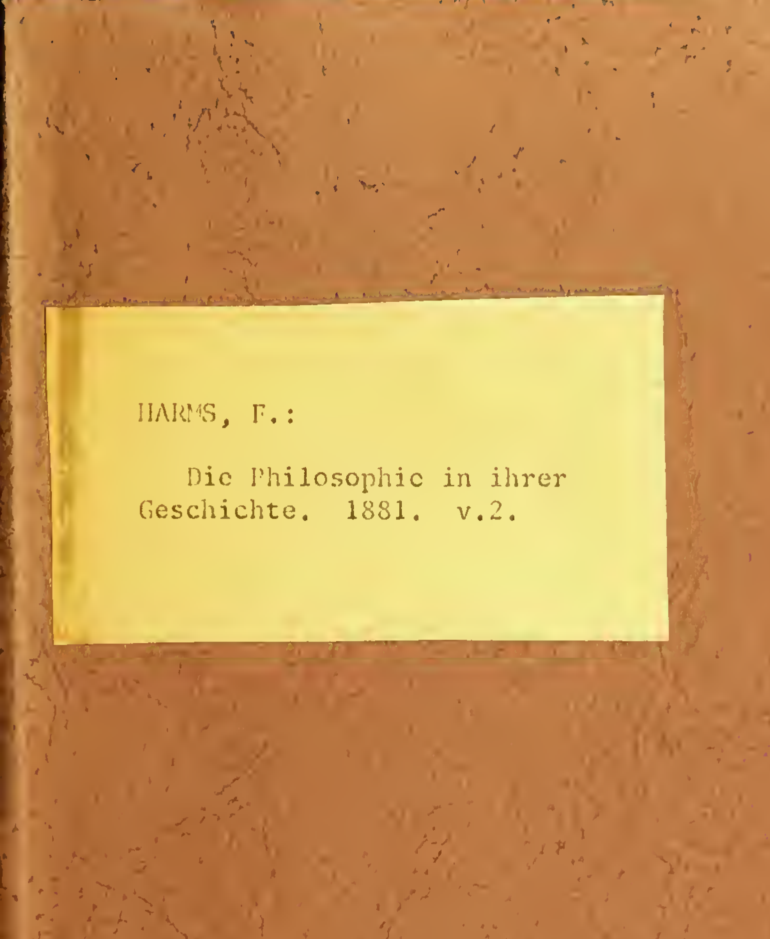

HARMS, F.:
Die Philosophie in ihrer
Geschichte. 1881. v.2.



Die

Philosophie in ihrer Geschichte.

Von

Dr. Friedrich Harms,
weil. ord. Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin.

Zweiter Theil.

Geschichte der Logik.

„Rerum ipsarum cognitio vera e rebus ipsis est.“

BERLIN.
Verlag von Theodor Hofmann.
1881.





Die

Philosophie in ihrer Geschichte.

Von

Dr. Friedrich Harms,
weil. ord. Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin.

Zweiter Theil.

Geschichte der Logik.

BERLIN.
Verlag von Theodor Hofmann.
1881.

Geschichte der Logik.

Von

Dr. Friedrich Harms,
weil. ord. Professor der Philosophie an der Universitat zu Berlin.

„Rerum ipsarum cognitio vera e rebus ipsis est."

BERLIN.
Verlag von Theodor Hofmann.
1881.

Vorbericht.

Der Druck der vorliegenden Schrift, die ursprünglich eine Geschichte der Logik und der Ethik umfassen sollte, war bis zum elften Bogen gediehen, als den Verfasser ein Schlaganfall traf, der ihn an der Fortsetzung der Arbeit hinderte. Da die anfangs genährte Hoffnung auf Wiederherstellung allmählich schwand, dem Verfasser aber es sehr am Herzen lag, dass wenigstens die begonnene Geschichte der Logik im Druck vollendet werden möchte, so liess er mich durch seinen Freund, Prof. K. Nitzsch, der so kurze Zeit nachher dem eng verbundenen Freunde im Tode nachfolgen sollte, ersuchen, die Fertigstellung des Werkes zu besorgen auf Grund von Materialien, die er zu diesem Zwecke zusammengeordnet hatte. Es war selbstverständlich, dass ich mich diesem Auftrage nicht entzog. Wenige Tage nachher wurde Professor Fr. Harms den Seinen und der Wissenschaft durch den Tod entrissen.

Das mir zugestellte Material bestand theils aus druckfertigem Manuscript, welches bis Seite 212 des vorliegenden Bandes reicht, theils aus Aufzeichnungen, die aus verschiedenen Zeiten stammten, aber einen leidlich zusammenhängenden Text darstellten. Um bei der Enträthselung schwer lesbarer Stellen und bei der Einreihung vereinzelter Notizen die Meinung des Verfassers sicherer feststellen zu können, dienten drei mir von früheren Zuhörern des Verfassers freundlichst zu Gebote gestellte, in verschiedenen Semestern gemachte Nachschriften der Vorlesungen des Verfassers über die Logik, in welchen ein Abschnitt die Geschichte der Logik behandelte. So ist es möglich geworden, dem Werke einen Abschluss zu geben in der Art, dass, so sehr auch die

reichere Entwickelung mangelt, doch wenigstens für das Gebotene die treue Wiedergabe der Ansichten des Verfassers verbürgt werden kann und selbst dessen stilistische Eigenthümlichkeiten gewahrt blieben. Es bleibt mir nur der Wunsch, dass das, so gut es ging, zum Abschluss gebrachte Werk sich Vielen nützlich erweisen und mit dazu beitragen möge, dem um die Wissenschaft vielfach verdienten Verfasser ein bleibendes und pietätsvolles Andenken zu sichern.

Berlin, den 13. August 1880.

Adolf Lasson.

Inhalt.

Corrigenda.

Seite 107 Z. 18 v. o. ist zu lesen: der erkannten Sache.
„ 138 „ 19 v. u. „ „ „ verdienstlicher.
„ 162 „ 14 „ „ „ „ insgesammt nur eine.

Die Logik in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Einleitung.

Drei Theile umfasst die Philosophie in ihrem Systeme, die Logik, die Physik und die Ethik. Physisch ist Alles, was nach allgemeinen Gesetzen stets in derselben Weise mit Nothwendigkeit aus den bewegenden Kräften der Dinge entsteht. Ethisch aber ist Alles, was aus Willenskräften in unendlichen Modificationen nach Gesetzen frei geschieht. Dem Physischen wie dem Ethischen liegt zu Grunde das Werden und das Leben der Dinge. Wo nichts wird und geschieht, haben die Begriffe der Causalität und Finalität keine Anwendung. Die Ursache ist Ursache der Entstehung, der Endzweck ist Endzweck der Vollendung des Werdens. Ausser dem Werden kann von keiner Ursache noch von einem Endzweck die Rede sein. Alles Werden ist nur eine Mitte, und ist bedingt nicht nur durch ein Sein am Anfange, sondern auch durch ein Sein am Ende, und muss aus seinen Bedingungen, seiner Causalität und Finalität erkannt und begriffen werden. Daher haben Physik und Ethik, geschichtliche und Naturwissenschaft gleiche Universalität. Es geschieht nichts in der Welt, das nicht physisch, und es geschieht nichts, das nicht ethisch erklärt werden könnte und erklärt werden müsste. Das Ethische ist nicht ausser der Welt, sondern ihr immanent als ein integrirender Theil des Ganzen, es ist kein Nachtrag, der hinterher hinzugekommen, der bei der Entstehung der Welt und in ihrem Anfange fehlte. Nur in unserer Erfahrung, die ungenau und unvollständig ist, liegt eine Beschränkung in der gleichmässigen Anwedung der physischen und ethischen Auffassung

und Erklärung des Geschehens, nicht aber in den Begriffen, welche die Principien dieser Erkenntnissformen sind, denn beide sind von gleicher Universalität, die sich auf alles Geschehen und Werden der Dinge in der Welt beziehen (Prolegomena zur Philosophie, S. 208; Die Philosophie seit Kant, S. 268).

Das Physische und das Ethische sind aber zugleich dem Logischen subordinirt, alle Wissenschaften, mögen sie geschichtliche oder Naturwissenschaften sein, sind der Logik, dem Begriff der Wissenschaft, untergeordnet. Keine Wissenschaft ohne Logik. Alle haben in der denkenden Vernunft, ihren Formen und Grundsätzen, aus deren Anwendung Erkenntniss und Wissenschaft entsteht, eine Bedingung ihrer Möglichkeit. Das Logische, die logische Vernunft ist daher von grösserer Universalität als das Physische und das Ethische, das unter sich einen Gegensatz bildet unter der Voraussetzung des Werdens der Dinge, während dem Logischen, der denkenden Vernunft in der Welt, nichts entgegengesetzt sein kann, denn sie ist die Bedingung, unter der allein Erkenntniss und Wissenschaft möglich ist. Die Vernunft ist die Quelle der Wahrheit, sich selber Gegenstand der Erkenntniss und der Wissenschaft in der Logik. Mag die Natur als das für uns zuerst Seiende, die Seligkeit und der Friede der Seele als das für uns zuletzt Seiende gelten; das an sich zuerst Seiende ist die logische Vernunft, ohne die es keine Wahrheit, keine Wissenschaft, nichts Gewisses, keine Erkenntniss giebt. Alle Physik und Ethik, jede Wissenschaft von der Natur und der Geschichte ist in ihrer Existenz durch die logische Vernunft bedingt.

Die Vernunft gilt allgemein als das Vermögen, über Schein und Wirklichkeit, über Wahrheit und Irrthum nach ihren eigenen Grundsätzen zu entscheiden. Die Vernunft ist durch die Wahrheit Vernunft, und daher stammt ihr das Vermögen der Erkenntniss und der Wissenschaft. Dass es Wahrheit giebt, ist der Glaube aller Wissenschaften, und von altersher ist die Wissenschaft von der Wahrheit Logik genannt worden. Sie untersucht, prüft und beurtheilt alles Denken in allem Erkennen und Wissen nach dem Principe der Wahrheit. Wo keine Wahrheit ist, hat kein Denken, hat keine Wissenschaft Bestand.

Die Wahrheit bedingt alles Werden der Dinge, welches Physik und Ethik aus bewegenden und aus Willenskräften, aus ihrer Causalität und Finalität erklären. Wäre keine Wahrheit

im Werden, würde alle Physik und Ethik nur Verzweiflung sein. Die Körper fallen zur Erde, ist eine Wahrheit nur, wenn sie nicht in demselben Momente sich von der Erde entfernen. Die Planeten kreisen um die Sonne ist keine Wahrheit, wenn sie zugleich in gerader Linie davon laufen. Einen Zweck kann Niemand wollen, in dessen Erreichung er sich von demselben entfernt. Das Logische bedingt alles Physische und Ethische. Ohne die Wahrheit kann nichts entstehen, kann nichts zu seinem Ziele gelangen. Ein Inbegriff von Wahrheiten der Zahlen, der Maasse, der Begriffe, der Ideen wird bereits angenommen nnd vorausgesetzt, wenn gelehrt wird, dass aus der Materie die Welt sich gebildet habe, und dass sie wie alle Geschichte in einer fortschreitenden Bewegung begriffen sei. Wäre 2×2 nicht 4, würde aus der Materie nie die geordnete Welt geworden sein. Die Entstehung der Welt und das Werden aller Dinge in der Welt setzen mehr voraus als eine Materie, wenn ihr Werden und ihre Entstehung begreiflich sein soll.

Die Logik ist aber nicht die Philosophie, sondern ein Theil ihres Systems neben der Physik nnd der Ethik. Die Empiristen wissen nicht, was sie thun, die sich bemühen, alle Philosophie auf die Logik einzuschränken, denn darans entsteht nur ein logischer Dogmatismns, der das Werden der Dinge ans ihrer blossen Begriffsbildung als ein unendliches Werden ohne physische und ethische Cansalität meint begreifen zu können. Mit der Philosophie kann man nicht handeln, markten nnd dingen, man mnss sie als ein Ganzes in ihren drei Theilen annehmen und anerkennen, denn ausser dem Ganzen verliert jeder Theil seinen Werth und seine Bedentung. Alle Erkenntniss ist logisch, physisch und ethisch, und nur in dieser Dreiheit ist das System der Philosophie und der Wissenschaften vorhanden. Alles ist logisch, physisch und ethisch, denn nichts existirt, worin kein Begriff wäre, nichts, das nicht aus bewegenden und aus Willenskräften sein Dasein hätte. Die Wissenschaften scheiden, was verbunden existirt, ihre Unterscheidnngen sind aber nicht nichtig, sondern in der Sache begründet, deren Erkenntniss sie suchen. Die Welt und die Dinge der Welt können nur in dieser Dreiheit von Logik, Physik und Ethik verstanden werden.

Die Eintheilung.

In der Geschichte der Logik unterscheiden wir drei Perioden. Die erste enthält die Bildung der Logik in der griechischen Philosophie, die zweite ihre Tradition durch das Mittelalter, und die dritte die Reform der Logik in der neueren Philosophie.

Die Reform der durch das Mittelalter überlieferten formalen Logik des Nominalismus gehört zum Wesen der neueren Philosophie in allen drei Richtungen, die in ihr hervortreten, in der Richtung des Empirismus von Bacon, der die inductive Logik gegründet hat, in dem Rationalismus des Cartesius, welcher das speculative Verfahren der Mathematik zur Logik der Wissenschaften machte, und in dem Idealismus der deutschen Philosophie seit Kant, aus dessen transcendentaler Logik Fichte's Wissenschaftslehre, Hegel's metaphysische Logik, Schleiermacher's Dialektik entstanden sind. Auch die Untersuchungen über das Erkenntnissvermögen von Nicolaus von Cusa, von Lord Herbert, die Untersuchungen über den menschlichen Verstand von Locke und Hume, von Spinoza und Leibniz, von Malebranche und Condillac zeigen das Bestreben der neueren Philosophie nach einer Reform der Logik. Die neue Wissenschaftsbildung der modernen Völker nach dem Ausgange des Mittelalters forderte eine Reform der Logik, eine neue Methodenlehre der Wissenschaften. Denn zwischen den Wissenschaften und ihrer Logik geht durch die Geschichte hindurch eine Wechselbeziehung. Die Logik entsteht aus der Untersuchung des Denkens, welches Erkenntnisse und Wissenschaften hervorbringt, und ist daher in ihrer Ausbildung von der Kunst des Denkens, von der Thatsache der Erkenntniss, der Existenz der Wissenschaften, aus deren Untersuchung sie entsteht, abhängig, während zugleich umgekehrt auf die reale Wissenschaftsbildung die Theorie des Denkens, wie es ein Mittel ist zur Erwerbung von Erkenntnissen und zur Ausbildung der Wissenschaften, einen fördernden oder hemmenden Einfluss ausübt. Der Fortschritt der Wissenschaften ist ein Anlass zur Umgestaltung der Logik, und die richtige Methodenlehre der Logik für alle Wissenschaften ein nothwendiges Bedürfniss.

Die Bildung der Logik.

In der griechischen Philosophie giebt es zwei Formen der Logik, die Dialektik von Platon und die Analytik des Aristoteles.

Indess Anfänge der Logik sind schon vor dem Platon vorhanden, weun sie auch nicht vor ihm, sondern erst durch ihn als ein Theil des Ganzen neben der Physik und der Ethik aufgefasst und behandelt worden ist. Ebenso hat die Logik nach dem Aristoteles durch den Sensualismus von Epikur und der Stoiker, sowie durch den Skepticismus der neueren Akademie und der gelehrten Philosophie und durch den Mysticismus der Neuplatouiker einige Einschränkungen und Abänderungen gefunden, sodass wir hierdurch veranlasst werden, im Gauzen sechs Abschnitte iunerhalb dieser Periode zu macheu: die Anfänge der Logik, die Dialektik Platon's, die Aualytik des Aristoteles, der Sensualismus, der Skepticismus uud der Mysticismus in der Logik.

Die Anfänge der Logik.

Ohne ein logisches Bewusstsein giebt es keine Philosophie. Die gegenständliche Welt kanu der denkende Geist uicht erkennen, ohne dass er es weiss. Wie vertieft er auch in seinen Gegenstand sein mag, es müsste nicht das Subject seines Denkens im Erkennen der Dinge sein, sollte dieser Process in ihm vorgehen und dem Bewusstsein völlig unbekanut und verborgen bleiben. Obwohl die griechische Philosophie vor Sokrates diesen gegenständlichen Charakter trägt, so fehlen in ihr doch nicht Anfänge eines logischen Bewusstseins über die Wahrheit und die Gewissheit der Erkenntniss und das Verfahren zu ihrer Erreichung.

Vier Richtungen treten in der Philosophie vor Sokrates hervor, die drei positiven Richtungen der Ionier, der Pythagoreer und der Eleaten und die negative Richtuug der Sophisten. Die drei positiven Richtungen unterscheiden sich von einander durch ihre metaphysischen Lehren, inwiefern sie eine verschiedene Naturerklärung begründen, wie dies im ersten Theile gezeigt worden ist. Damit in Uebereinstimmung stehen auch ihre logischen Lehren.

Nach Heraklit ist die allgemeine und göttliche Vernunft das Kriterion der Wahrheit. Mit ihr in Uebereinstimmung müssen wir denken, um die Wahrheit zu findeu. Schlechte Zeugen sind dem Menschen Augen und Ohren, welche ungebildete Seelen haben. Die Sinne fassen nur vereinzelte, flüchtige Erscheinungen auf, das Wahre, das ewig lebeudige Feuer, ist ihnen durch tausend

Hüllen verborgen. Nicht durch die Sinne, sondern nur durch vernünftiges Nachdenken finden wir wahre Erkenntniss. Die Annahme des unendlichen Werdens stammt aus dem Gedanken, und ist keine Thatsache der Erkenntniss der Sinne.

Diogenes von Apollonia giebt die Regel, für jede Erkenntniss sei nothwendig ein widerspruchsloser Anfang. Das widerspruchslose Denken ist eine Bedingung für die Erkenntniss der Wahrheit. Der Widerspruch ist kein Anfang, sondern ein Hinderniss für den richtigen Anfang des Denkens.

Auf dem Grundsatze, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, gründet Empedokles die Möglichkeit der Erkenntniss. Das erkennende Subject muss sein, was es erkennt, sonst ist keine Erkenntniss möglich. Die vier Elemente und die zwei geistigen Kräfte, welche alle Producte der Natur bilden, constituiren auch das Sein und Wesen des Menschen, wodurch er die Möglichkeit in sich fasst, die Dinge zu erkennen, wie sie sind. Ein allererster Anfang der Lehre von dem Mikrokosmus, welcher dem Makrokosmus gleicht, ist in dieser Lehre enthalten, welche gebraucht wird, die Möglichkeit der Erkenntniss zu begründen. Der Mensch gehört zu der Welt, die er als eine objective erkennt, und er vermag sie zu erkennen, sofern und soweit er sie selber ist.

Nach Anaxagoras ist Alles in Allem, in jedem Dinge die Bestandtheile des Ganzen. Die Sinne aber vermögen die wahren Bestandtheile, woraus Alles besteht, nicht zu erkennen. Sie werden nur durch die Unterscheidungskraft der Vernunft erkannt, jedoch nach der Maassgabe der Erscheinungen, welche die Sinne auffassen.

Die Sinne täuschen lehrt Demokrit, da sie ein Qualitatives empfinden, wofür es keinen Erklärungsgrund giebt in den nur quantitativ verschiedenen Atomen und ihren Aggregationen. Aber auch der Verstand kann die Wahrheit nicht finden, da er die Figur der Atome, des allein wahrhaft Existirenden, nicht zu erkennen vermag. Alle Wahrheit der Erkenntniss der Dinge wird zweifelhaft, da sie weder durch die Sinne noch durch den Verstand gefunden werden kann.

Eine höhere Auffassung findet sich bei den Pythagoreern, welche nach Sextus Empiricus den mathematischen Verstand zum Kriterion der Wahrheit gemacht haben. Im Gegensatze mit den Erscheinungen, welche die Sinne auffassen, wollen sie durch

das mathematische Denken das Wesen der Dinge in Zahlen und Maassverhältnissen erkennen, indem sie annehmen, dass darin die sicheren Principien der Erkenntniss enthalten seien. Denn erkennbar ist Alles nur, sofern es durch Maass und Zahlen bestimmbar ist. Das in sich selber Unbegrenzte ist auch ein Unerkennbares. Das mathematische Denken führt zur Erkenntniss der Wahrheit. Auch die Pythagoreer gründen die Möglichkeit des Erkennens auf den Grundsatz, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde. Die Principien des Erkennens, Zahl und Maass, bilden auch das Wesen der Dinge. Dasselbe Princip ist Princip des Denkens und des Seins. Indess ist die Erkenntniss selbst keine blosse Folge dieses Grundsatzes, da sie selbst erst durch die Anwendung des mathematischen Denkens erworben wird. Die Methode muss hinzukommen, um aus dem Princip die Erkenntniss zu gewinnen.

Ein erster Anfang der Logik oder der Dialektik findet sich bei den Eleaten, da sie zuerst die Dialektik als Kunst des Denkens für die Erkenntniss der Wahrheit geübt und angewandt haben. Dies ist vorzüglich der Fall bei Parmenides und Zenon.

Zwei Wege der Forschung unterscheidet Parmenides, den Weg der Wahrheit nach dem Axiome: das Seiende ist und das Nichtseiende ist nicht, und den Weg trügerischer Meinungen, wonach das Seiende nicht ist und das Nichtseiende ist. Die ersten Principien des logischen Denkens sind in diesen Axiomen enthalten, das Princip der Identität und des Widerspruchs. Alle trügerische Meinung ruht auf Widersprüchen, alle Wahrheit auf dem Satze der Identität.

Damit verbindet sich die Entgegensetzung zwischen der Erkenntniss der Sinne und der Vernunft. In den Sinnen ist keine Wahrheit, sondern nur Täuschung; Wahrheit ist nur in der Vernunft. Was die Sinne erkennen, ist nur trügerische Meinung, wahr nur, was die Vernunft erkennt. Sie ist nicht nur das Kriterion, sondern auch die Quelle der wahren Erkenntniss. Dieser Rationalismus tritt zuerst und mit einer Entschiedenheit in der eleatischen Logik hervor, wie er ausserdem sich nicht findet.

Die Wahrheit ruht auf dem Grundsatze der Identität. Vermöge dieses Principiums wird geschlossen, dass die Wahrheit nicht anders als seiend, und nicht werdend, sich selber gleich, Alles in einer Einheit umfassend, in sich vollendet und sich

selber genug, als das Absolute, gedacht werden muss, und alle Räumlichkeit und Zeitlichkeit, alle trennbare Vielheit und Mannigfaltigkeit, allen Wechsel und alles Werden ausschliesst, weil dies nicht ohne eine Negation, ohne ein Nichtsein gedacht werden kann. Die Wahrheit wird nicht, sie ist und bleibt, was sie ist, sie ist ewig. Die Wahrheit ist eine absolute Einheit, welche alles Mannigfaltige in sich begreift.

Die Wahrheit ist die Identität des Seins und des Gedankens. Dasselbe ist das Erkennende und das Erkannte. Was ist, ist erkennbar, nur das Nichtsein ist unerkennbar. Was erkannt wird, muss existiren, und kann nicht als ein Nichtseiendes imaginirt werden. Der Gedanke und das Sein sind die Elemente der Wahrheit. Das Sein schliesst von sich aus jede Verneinung und demnach auch die Verneinung des Erkennens. Der Gedanke ist nichtig, der das Sein verneint. Die Differenz einer subjectiven Welt der Gedanken und einer objectiven Welt des Seins hat in der Wahrheit keine Gültigkeit, sondern nur in den Meinungen der Menschen. Was wahr ist, ist wahr im Denken wie im Sein.

Es ist das Verdienst der eleatischen Logik der Immanenzlehre, dass sie den Begriff der ewigen Wahrheit, ohne deren Annahme, wie die Sophistik zeigt, alles Denken Verzweiflung ist, als ein absolutes Postulat der Vernunft geltend gemacht hat.

Die negative Seite der eleatischen Dialektik, welche die durch die Sinne erworbene empirische Erkenntniss nach dem Maasse der ewigen Wahrheit beurtheilt, hat vornehmlich Zenon abgehandelt, indem er zeigt, dass in allen empirischen Begriffen des Raumes und der Zeit, der Theilbarkeit, der Veränderlichkeit und der Vielheit der Dinge, zu deren Bildung die Sinne Veranlassung geben, Widersprüche gedacht werden, da sie Seiendes als nichtseiend und Nichtseiendes als seiend denken. Die sinnlichen Vorstellungen enthalten daher keine Wahrheit, sondern nur täuschende Meinungen, wenn ihnen Realität zugeschrieben wird.

Die Sinne täuschen. Diese Ansicht findet sich nicht nur in der Immanenzlehre der Eleaten, sondern auch in der Evolutionslehre von Heraklit und in der Vielheitslehre der Atomistik. Die Meinung, dass die Sinne täuschen, hat nichts zu thun mit den sogenannten Sinnestäuschungen, welche in besonderer Veranlassung unter gewissen Umständen und Verhältnissen hervor-

treten und daher verschwinden, wenn diese Verhältnisse und Umstände sich verändern. Wenn gelehrt wird, dass die Sinne täuschen, so wird angenommen, dass sie stets, in jeder Veranlassung, unter allen Umständen und Verhältnissen täuschen, weshalb zugleich in den Sinnen kein positiver, sondern nur ein negativer Anfangsgrund des Denkens liegt, dessen Aufgabe nur darin besteht, diese Täuschungen zu entdecken. Solche Täuschungen involviren zugleich die Annahme eines absoluten Scheines, der nicht aufgehoben werden kann und daher das Denken beständig zu Widersprüchen und irrigen Meinungen verleitet, wenn den Vorstellungen der Sinne Realität und ein Erkenntnisswerth zugeschrieben wird.

Indess wird den Sinnen in diesen Lehren doch aus sehr verschiedenen Gründen Täuschung vorgeworfen. Nach der Atomenlehre von Demokrit täuschen die Sinne, weil sie ein Qualitatives empfinden, wofür es in der Atomenwelt, in der nur quantitative Differenzen möglich sind, keinen objectiven Grund giebt, und das daher aus den Atomen und ihren Aggregationen sich nicht erklären lässt. Die Sinne täuschen nicht an sich, sondern weil sie den metaphysischen Voraussetzungen der Atomistik widersprechen und über alle Wahrheit und alle Realität nach den Postulaten dieser Metaphysik abgeurtheilt wird. Die Täuschung liegt nicht in den Sinnen, sondern in dem Widerspruche zwischen der sinnlichen Erfahrung und der atomistischen Metaphysik, welche ihre Realität deshalb bestreitet.

Die Sinne sind schlechte Zeugen der Wahrheit nach der Evolutionslehre, weil sie ihrer Metaphysik des unbedingten Werdens, des ewigen Flusses der Dinge widersprechen, da sie nicht offenbaren, was diese Metaphysik als die alleinige Realität und Wahrheit annimmt. Denn die Sinne zeigen nur ein endliches und bedingtes, aber kein unbedingtes und unendliches Werden, welches kein Gegenstand der Erfahrung, sondern nur des Gedankens ist, der die Realität der Erfahrung bestreitet, weil sie seinen metaphysischen Voraussetzungen widerspricht.

Die Sinne täuschen nach der Logik der Eleaten, weil sie kein absolutes Sein in gleicher Beharrlichkeit, sondern ein Mannigfaltiges und Veränderliches zu erkennen geben. Ihre Täuschung besteht in ihrem Widerspruch gegen die metaphysischen Voraussetzungen der Immanenzlehre.

Diese dreifache Metaphysik der Atomenlehre, der Evolutions-

theorie und der Immanenzlehre führt zu der Behauptung, dass die Sinne täuschen, befolgt aber ein sehr verschiedenes Verfahren, indem diese Lehren aus ganz entgegengesetzten Gründen abgeleitet werden. Nur darin stimmen sie miteinander überein, dass sie die Realität der sinnlichen Empirie nach ihren metaphysischen Voraussetzungen beurtheilen, und folgerichtig alle empirische Erkenntniss und Wissenschaft aufheben, deren erste Voraussetzung die Realität der Erfahrung ist, ohne welche sie keinen positiven Anfangsgrund des Erkennens haben würden. Wenn die Sinne allgemein täuschen, ist keine Erfahrungswissenschaft möglich, sie liefern alsdann keine Erscheinungen, woraus eine Erkenntniss der Dinge sich gewinnen lässt, sondern nur einen Schein, der nicht in der Sache, sondern nur in uns seinen Ursprung hat und daher nothwendig täuscht, wenn er auf eine objective Existenz bezogen wird. (Philosophische Einleitung, S. 171.)

In allen Richtungen der Philosophie dieser Zeit gelten nicht die Empfindungen der Sinne, sondern gilt die denkende Vernunft als Kriterion der Wahrheit. Dem Sensualismus huldigen sie nicht. Er ist erst ein späteres Erzeugniss der Philosophie. Indess in verschiedener Weise gilt doch die logische Vernunft als Kriterion der Wahrheit bei den Eleaten, den Pythagoreern und den Anaxagoreern auf der einen Seite, und in der Evolutionslehre und der Atomistik auf der andern Seite. Denn in diesen beiden Richtungen verliert das Princip des Widerspruchs seine Gültigkeit, da sowohl die Evolutionslehre wie die Atomistik die Annahme in sich enthält, dass sowohl das Seiende wie das Nichtseiende, das Volle wie das Leere Realität besitzt, und dass im absoluten Werden, welches den Widerstreit zu seinem Principe hat, die Gegentheile ineinander übergehen. Die Wahrheit aber, welche den Widerspruch zu ihrer Bedingung und den Irrthum zu ihrer Folge hat und diesen nicht aufzuheben vermag, hat eine Metaphysik zu ihrer Voraussetzung, welche die Logik aufhebt. Möglich ist sie nur, wenn ihre metaphysischen Voraussetzungen nicht die Ungültigkeit der logischen Grundsätze erheischt, wie es der Fall ist in den metaphysischen Voraussetzungen der Pythagoreer, der Eleaten und der Anaxagoreer, welche in der Logik Bestand haben und daher eine ihr immanente Metaphysik enthalten.

Die physischen und metaphysischen Speculationen der Ionier,

der Pythagoreer und der Eleaten gründen sich auf die Annahme, dass es Wahrheit giebt und sie erkennbar ist, wenn der Mensch sie auch nicht vollkommen zu ergründen vermag. Anders verhält sich die Sache bei der negativen Richtung der Sophisten. Sie bestreiten und verwerfen alle gegenständliche Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Denkens, und lösen daher die Philosophie auf in eine blosse Kunst des Denkens, in eine Fertigkeit und Geschicklichkeit der Rede, über jeden Gegenstand sich zu verbreiten. Denn mit der Forschung sind sie zu Ende, da sie der Meinung sind, dass kein Denken oder dass jedes Denken, wie es stattfindet, wahr ist. Beide Sätze sind sophistisch. Die Wahrheit ist nicht das Princip für die Beurtheilung des Denkens, sondern das Denken nach seiner Facticität, wie es stattfindet, gilt als das Maass der Wahrheit. Es ist darin eine völlige Verkehrung der Vernunft enthalten. Die Einen wie Protagoras schliessen sich an an die Lehre des Heraklit von dem ewigen Flusse der Dinge, und gewinnen daraus die Folgerung, dass jedes Denken wahr ist, und die Anderen wie Gorgias lehnen sich an an die Lehren der Eleaten von dem ewigen Beharren der Dinge, und folgern daraus, kein Denken ist wahr. Diese Sophismen sind Folgerungen aus einseitigen metaphysischen Lehrsätzen, welche bis dahin der Natur- und Weltbetrachtung zu Grunde lagen. Diese Folgerungen kommen nicht zum Bewusstsein, so lange die metaphysischen Lehren nur auf dem Gebiete der gegenständlichen Forschung angewandt werden, wohl aber, sobald dies Denken in der Erkenntniss der Gegenstände auf sich selber reflectirt und zum Bewusstsein von sich selber kommt. In den Sophisten vollzieht sich dieser Process. Die Sophisten aber bleiben hierbei stehen, sie gehen weder zurück, um die Metaphysik zu ändern, noch vorwärts, um die Logik, die Lehre vom Denken zu ergänzen. Sie sind kritiklose Dogmatiker, welche sich damit begnügen, die Folgerungen zu ziehen aus überlieferten Lehren, deren Begründung und Principien sie nicht zum Gegenstande der Untersuchung machen. Ihre Logik ist eine Uebertragung metaphysischer Lehren auf das Denken.

Alle gegenständliche Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Denkens wird aufgehoben, wenn die Lehre des Heraklit von dem ewigen Flusse der Dinge auf das denkende Subject übertragen wird, wie es von Protagoras geschehen ist. Von Heraklit weicht er nur darin ab, dass er weder eine Einheit noch eine Vielheit des

Werdenden annimmt, sondern Alles in eine unbestimmte Mannigfaltigkeit und in blosse Relationen auflöst. Unsere Vorstellungen und Empfindungen sind in einer unaufhörlichen Veränderlichkeit begriffen, weshalb Jedem Jegliches anders erscheint, und wie es Jedem erscheint, so ist es. Das Sophistische dieser Lehre liegt nicht in der Behauptung, dass Jedem Jegliches anders erscheint, sondern in dem Zusatze, dass es so ist, wie es Jedem erscheint. Es giebt daher auch kein allgemein gültiges Denken, weshalb auch widersprechende Sätze als wahr gelten. Auch die Wahrheit geometrischer Sätze wird bestritten, weil es in der Erfahrung keine gerade Linie gäbe, Argumente, welche die sensualistische Logik von Mill gedankenlos wiederholt hat. Der Mensch, wie er ist, denkt und empfindet, sei das Maass der Dinge, der seienden, wie sie sind, und der nichtseienden, wie sie nicht sind. Die Wirklichkeit des Denkens misst seine Wahrheit. Diesen Anthropologismus hat zuerst Protagoras gelehrt. In der absoluten Veränderlichkeit und Relativität hört alle Logik auf. Die Sophistik ist antilogisch.

Die Lehren von Gorgias gründen sich auf der Annahme der gänzlichen Diversität unseres Denkens mit dem Sein, während Protagoras eine unterschiedlose Identität des Seins mit unserem Denken lehrt. Die Voraussetzung von allem Denken ist das Sein als Gegenstand des Gedankens. Gorgias aber wollte zeigen, dass es weder ein Seiendes noch ein Nichtseiendes giebt, und dass folglich das Denken keinen Gegenstand hat. Das Nichtseiende ist nicht, weil es dem Seienden widerspricht. Aber auch das Seiende ist nicht, da es weder endlich noch unendlich, weder entstanden noch ewig, weder eine Einheit noch eine Vielheit sein kann, weil in allen diesen Annahmen Widersprüche sich finden sollen. Es gäbe daher keinen Gegenstand des Denkens, obgleich wir in demselben Momente über den Gegenstand des Denkens verhandeln. Kein Denken ohne Gegenstand, die gegenständliche Welt ist eine Bedingung des Denkens.

Es sei aber auch nichts erkennbar, selbst wenn es ein Seiendes giebt, weil Gedanke und Sein sich nicht gleichen, oder der Gedanke selbst das Sein sein müsste, was er denkt, in welchem Falle aber keine falsche Vorstellung würde möglich sein. Es kann auch kein Gedanke durch eine Wahrnehmung bestätigt werden, denn Alles ist gänzlich verschieden von einander. Das Sichtbare kann nicht das Hörbare darstellen, und ebenso wenig kann

dadurch ein Gedachtes bestätigt werden. Die gänzliche Diversität von Sein und Denken macht ebenso wie ihre unterschiedslose Identität alle Erkenntniss unmöglich, nur können diese Lehren niemals ohne Widerspruch durchgeführt werden. Wenn nichts erkennbar ist, so ist auch dies nicht erkennbar. Die Möglichkeit des Erkennens kann durch kein Erkennen bestritten werden, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Der Gedanke, das Erkennen ist selbst ein Sein, ein Gegenstand, der gedacht und erkannt wird.

Sollte aber auch etwas erkennbar sein, meint Gorgias, so kann es doch nicht durch die Sprache mitgetheilt und dargestellt werden, weil das Wort nicht ist, was es bezeichnet, das Sichtbare ist nicht hörbar, und kann nicht durch ein Wort dargestellt werden. Kein Gedanke ist mittheilbar, denn kein Gedanke ist derselbe in verschiedenen Subjecten. Warum aber Gorgias in diesem Falle nicht das Schweigen dem Reden vorzieht, sondern trotzdem seine Gedanken durch die Sprache mittheilt, beweist nur, dass seine Lehre in Widersprüchen mit sich selber sich bewegt. Wenn Alles nur ein blendender Schein ist, das Sein, das Erkennen, so ist es auch nur ein Schein, dass Alles nur ein Schein ist. Die, welche den blendenden Schein um sich werfen als einen Mantel um ihre Blössen zu verhüllen, vergessen, dass aller Schein verrätherisch ist, er enthüllt die Blössen, welche er verdecken soll.

Alles ist wahr und nichts ist wahr, diese Sophismen liegen an der Grenze des möglichen Denkens, denn sie heben die Functionen des Gedankens auf, wodurch das Subject erkennt. Das Denken, welches dem Sein gleich ist, muss Alles erkannt haben und hebt daher das Streben nach dem Wissen auf, wobei eine Differenz von Sein und Denken vorausgesetzt wird; und das Denken, welches unendlich von allem Sein verschieden ist, hebt gleichfalls das Streben nach dem Wissen auf, welches daraus entspringt, die Wahrheit in der Uebereinstimmung von Sein und Denken zu finden, weshalb alle Sophistik ausartet in eine blosse Gymnastik des Denkens, in die Kunst der Vielrednerei, des Raisonnirens über Alles, wodurch alle Wissenschaftsbildung aufhört.

Ueberall aber zeigt in dieser ersten Periode der Philosophie vor Sokrates die Logik, die Lehre vom Denken sich abhängig von der Metaphysik, der Lehre vom Sein. Die verschiedenen metaphysischen Voraussetzungen in der Annahme von Atomen,

eines ewigen Werdens, des absoluten Seins, bedingen es, dass gelehrt wird, die Sinne täuschen, dass die empirische Erkenntniss ohne Realität ist, und der Gedanke muss aus sich die Wahrheit finden, in dem Gegebenen der Sinne ist für ihn nur ein negativer Anfangsgrund enthalten. Die Logik zeigt sich abhängig von den metaphysischen Annahmen über die Einheit und die Vielheit, das Sein und das Werden der Dinge. Das Denken hat keinen Anfangsgrund des Erkennens, wenn die Realität des Werdens in und ausser uns bestritten wird, und befindet sich daher in unendlicher Differenz mit der Wahrheit, die es nie erreichen kann. Das Werden der Dinge, welches durch kein bleibendes Sein bedingt und daher unendlich ist, gilt als ein erkanntes durch die blosse Auffassung seiner Thatsächlichkeit, jegliche Erklärung des Werdens ist unmöglich, da es keine Sachgründe des Geschehens in der Welt giebt, wenn alles Werden unterschiedslos verfliesst. Es giebt gar keine Logik ohne Metaphysik, ihre Möglichkeit ist bedingt durch die Lehre vom Sein. Jeder Weltansicht entspricht eine bestimmte Auffassung von der Erkenntnisskraft des Gedankens, und wie er in der Erfahrung ein Erkenntnissmittel besitzt. Dies lehrt die Geschichte der Logik, wenn sie im Zusammenhange mit dem System der Philosophie aufgefasst wird.

Die Dialektik.

Eine neue Periode in der Geschichte der griechischen Philosophie beginnt mit Sokrates, der der Gründer der Ethik ist, wodurch er das physische Wissen einschränkt und ergänzt, die sophistische Verzweiflung an der Wahrheit und Gewissheit der Erkenntniss beseitigt, und die Veranlassung wird, dass neben der Physik und Ethik die Dialektik als der allgemeine Theil der Philosophie durch Platon seine Begründung findet. Die daneben hergehenden einseitigen Sokratiker betrachten die Logik nur als einen Anhang zu ihren ethischen Lehren, und verfolgen darin nur eine negative Tendenz. Sie üben darauf mehr einen retardirenden als fortbildenden Einfluss.

Sokrates.

Die Sophistik tritt hervor als eine Folge überspannter und überreizter, einseitiger, naturalistischer Weltbetrachtung. Werthvoller als alle Naturerkenntniss achtet Sokrates die Selbsterkennt-

niss der Vernunft, welche er als den Anfang und die Grundlage von aller Wissenschaftsbildung ansah. Als ein vernünftiges Wesen soll der Mensch sich selbst erkennen und die Vernunft als Princip und Kriterion seines Erkennens und Handelns achten. Der Naturerkenntniss, welche zweifelhaft, leer an Gehalt sei und unsere Capacität übersteigt, setzt Sokrates entgegen die Selbsterkenntniss der Vernunft, welche wahr und gewiss ist.

Die Vernunft ist nach Sokrates die erkennende und nach ihrer Erkenntniss handelnde Vernunft. Alles Handeln ist eine Folge der erkennenden Vernunft, welche im Leben des Geistes das Primat hat. Die Erkenntniss der Wahrheit, die vernünftige Einsicht, das Wissen ist das höchste Gut, wovon alles Uebrige im Leben und Handeln des Menschen abhängig ist. Durch diese ethische Schätzung der Erkenntniss tritt der Begriff des Wissens als ein erstes Princip hervor, weshalb sich daran zugleich logische Untersuchungen anschliessen über die Form und Methode des Erkennens, wodurch das wahre Wissen, das richtige Verständniss aller Dinge und Verhältnisse, welche das Handeln und Leben bedingen, erworben wird.

Das Wissen vom Nicht-Wissen ist nach Sokrates der Anfang und Ausgangspunkt aller Untersuchungen. Darin bestehe, sagt er den Sophisten, seine Weisheit, dass er wisse von seinem Nicht-Wissen. Das Schlimmste ist, wenn Jemand nicht weiss, dass er nicht weiss und doch zu wissen glaubt, ein Zustand des Wahnes und des Irrthums. Das Wissen vom Nicht-Wissen ist aber bedingt durch den Begriff oder die Idee des Wissens, denn nur im Vergleich damit wird das factische Wissen, das wir inne zu haben meinen, ein Nicht-Wissen. Das Streben des Sokrates ist darauf gerichtet, überall die Idee des Wissens als Princip des vernünftigen Lebens und Handelns hervorzuheben und lebendig zu machen. Sokratisch ist alle Philosophie, welche die Idee des Wissens zu ihrem Principe hat.

Das Verfahren, welches Sokrates für diesen Zweck anwendet, besteht in der Prüfung aller einzelnen Gedanken und Meinungen in Vergleich mit der Idee des Wissens. Das Verfahren ist ein kritisches, aber kein skeptisches Verfahren. Sokrates will Allen zeigen, was sie wissen, wenn sie meinen, dass sie wissen, wobei der Grundsatz zur Anwendung kommt, dass jeder wahre Gedanke in allen Verbindungen sich als gültig erweisen müsse. In diesem Verfahren besteht auch die Mäeutik des Sokrates, sein Bestreben

Allen zu einer leichten Gedankengeburt Hülfe zu leisten, und seine Ironie, indem er durch die Prüfung aller Meinungen und Gedanken nach den idealen Forderungen im Begriffe des Wissens die Unwissenheit zum Vorschein bringt.

Seine Idee des wahren Wissens hat Sokrates aber nicht in systematischer, sondern nur in der Gesprächsform abgehandelt, da er selbst nicht als lehrend, sondern als lernend sich verhalten will und für seine Unterredungen an die Gegenstände des Lebens und die verschiedenen Beschäftigungsweisen anknüpft in der Ueberzeugung, dass es nichts giebt, das nicht der Untersuchung für die Erkenntniss werth sei.

Vor Allem aber wird dem Sokrates das Verdienst zugeschrieben, dass er zuerst die Nothwendigkeit der Definition, der Begriffsbestimmung und der Induction erkannt habe. Durch ihren Gebrauch hat er diese Methoden empfohlen, denn Regeln und Vorschriften hat er nicht dafür gegeben. Er machte geltend, dass in aller Erkenntniss nicht entschieden sei, wenn die Begriffe nicht bestimmt, nicht angegeben werde, was darin gedacht wird. Denn nicht in sinnlichen Vorstellungen, Auffassungen und Meinungen, sondern allein in der Begriffsform werde das Wesen der Dinge erkannt, womit Sokrates zugleich das Verfahren der Sophisten bekämpft, welche sich begnügten, jede Sache nur nach ihren sinnfälligen Erscheinungen aufzufassen und zu bestimmen. Alles wahre Wissen besteht in Begriffen, und nicht in sinnlichen Vorstellungen, welche nur zufällige Einzelheiten, aber nicht das Wesen der Dinge erkennen. Sokrates setzte Alle in Verlegenheit durch seine Frage, was der Gegenstand ist, der den Sinnen erscheint und nicht durch ihre Vorstellungen als ein bleibendes Sein erkannt wird, welches nur durch das Nachdenken der Vernunft, durch Ueberlegungen in Begriffen erlangt werden kann.

Für die Begriffsbildung selbst aber gebrauchte Sokrates die Methode der Induction, welche das Allgemeine aus dem Besonderen, das Wesen der Dinge aus der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen, den Begriff aus den vielen Beispielen der Erfahrung erwirbt, indem sie als positive und negative Instanzen dafür verwandt werden.

Durch Sokrates hat die Logik zuerst einen positiven Anfang gewonnen, da er zuerst die Aufmerksamkeit richtete auf den Begriff des Wissens und die Methode des Erkennens, woraus die Dialektik als Wissenschaft von den Principien und Methoden

des Erkennens entstanden ist. Erst nachdem die besonderen Theile der Philosophie, die Physik und die Ethik, eine Ausbildung erlangt hatten, konnte auch der dritte Theil der Philosophie, die Dialektik, gewonnen werden. Aus der Praxis und Kunst des Denkens in der physischen und ethischen Erkenntniss ist die Dialektik als Wissenschaft von dem Denken, Erkennen und Wissen entstanden. Vor Sokrates gewinnt die Logik keine Selbständigkeit, sondern bleibt der Physik untergeordnet und von ihr abhängig. Die Physik selbst gilt als philosophia prima, und die physische Betrachtungsweise beherrscht das Ganze, sodass auch das Denken als eine blosse Physis der Seele erscheint, woraus schliesslich die Antilogik der Sophistik entsteht. Das Wissen gewinnt zuerst bei Sokrates ein ethisches Interesse, welches zu logischen Untersuchungen Veranlassung giebt. Aus der Selbsterkenntniss der Vernunft ist die Ethik und die Logik entstanden, und nicht aus der Naturerkenntniss.

Platon.

In universeller Weise hat Platon, was Sokrates angefangen, fortgesetzt und zu einem Systeme der Philosophie in den drei Theilen der Dialektik, Physik und Ethik ausgebildet. Es ist ein Verdienst von Platon, dass er zugleich die sokratische Denkweise nicht nur weiter ausgebildet, sondern sie auch ergänzt hat. Was Sokrates und seine einseitigen Anhänger vernachlässigten und nicht genug achteten, die Naturphilosophie, hat Platon zuerst wieder in den Kreis des Wissens aufgenommen, welches in einem noch grösseren Umfange von Aristoteles zur Ausführung gebracht worden ist. Die Philosophie will das Ganze aller Erkenntnisse in sich umfassen, welches aber nicht enthalten ist in der Ethik und der Dialektik, wenn die Physik fehlt und vernachlässigt wird. Die Naturphilosophie nimmt aber jetzt eine andere Stellung ein als vorher, sie gilt von nun an nur noch als ein Theil des Ganzen neben der Ethik und der Dialektik.

Die Logik oder die Dialektik war bisher nur ein Anhang und Excurs der Physik oder der Ethik, das Logische erscheint als ein Abhängiges von dem physischen oder dem ethischen Wissen. Platon erhebt die Dialektik zum principiellen und fundamentalen Theile der Philosophie. Die Philosophie strebt in allem Erkennen nach der Einheit und der Totalität des Wissens, und kann daher nicht stehen bleiben bei der Zweiheit des ethischen

und des Naturwissens, sondern sucht nothwendig alles Wissen in seiner Einheit durch die Dialektik zu begründen.

Der Begriff der Wissenschaft ist das Princip der platonischen Philosophie, wodurch sie in ihrem Wesen bestimmt ist. In der Philosophie denkt Platon das Ideal der vollkommenen Wissenschaft, die, wenn wir sie gleich nicht besitzen, doch das beständige Ziel von allem Denken ist. Die menschliche Wissenschaft ist nicht vollkommen, denn sie hat das Seiende ausser sich, nach dessen Erkenntniss sie strebt. Die göttliche, die vollkommene Wissenschaft aber ist eins mit dem Seienden, welches sie erkennt. Aber die Seele strebt nach der vollkommenen Wissenschaft, ob sie sie gleich nicht besitzt. Denn die Erkenntniss und das Wissen ist selber das Wesen der Seele, weshalb in ihr von Natur ein Trieb nach dem Wissen ist, woraus alle Erkenntniss und Wissenschaft entspringt. Die Seele will wissen, nur gegen ihren Willen ist sie unwissend, unverständig und im Irrthume befangen. Sie erstrebt und liebt das Wissen, jedoch nicht bloss um zu wissen, sondern auch um zu handeln. Denn alles wahre Leben und Handeln entspringt aus dem Wissen, was die Seele erworben hat. Die Philosophie hat daher nach Platon keinen zufälligen Ursprung, sondern gehört zum Wesen des vernünftigen Geistes, der nicht ohne das Ideal des Wissens und das Streben nach seiner Realität gedacht werden kann. Die Philosophie steht aber auch nicht isolirt im Leben des Geistes als ein bloss beschauliches und theoretisches Wissen, sondern sie steht in nothwendiger Verbindung mit dem handelnden Leben, da dasselbe selbst abhängig ist von dem Wissen, das die Seele erwirbt. Die wahre Wissenschaft, nach deren Besitz wir streben, erkennt, um zu wissen, und weiss, um zu handeln, und ist mithin zugleich die theoretische und die praktische Wissenschaft. Nur das Wissen kann den Geist in seinem Streben befriedigen, welches sein Leben nicht aufhebt, sondern die Erreichung seiner Ziele fördert. Die Wissenschaft nach ihrem Begriffe, wie Platon ihn gedacht hat, constituirt das Wesen der Philosophie. Er hat die Philosophie definirt nicht bloss nach ihrem Schulbegriffe als eine bloss theoretische Wissenschaft, sondern er hat sie aufgefasst nach ihrem Weltbegriffe, ihrer Stellung im Leben des vernünftigen Geistes, zu dessen Wesen sie gehört.

Platon unterscheidet ein dreifaches Wissen, das empirische der Meinungen, welche sich im Leben bilden, das mathematische und das philosophische Wissen. Den Begriff der Wissenschaft aber beschränkt er auf das philosophische Wissen, da das empirische und das mathematische Wissen nicht dem Begriff der Wissenschaft, wie er ihn denkt, entspricht. Die Meinung kann das Richtige finden, aber sie kann sich nicht begründen, da sie kein Wissen von sich selber besitzt. Die Wissenschaft aber hat ihr Wesen darin, dass sie zugleich von sich selber weiss und daher sich selbst begründet. Platon weist aber zugleich die Forderung nach einem Wissen von dem Wissen, welche in's Unendliche geht, zurück. Die Wissenschaft ist ihr eigenes Maass, das Wissen kann nur aus sich selber erklärt und begründet werden.

Auch das mathematische Wissen entspricht nicht dem Begriffe der Wissenschaft, da die Mathematik von Voraussetzungen ausgeht, als wären sie durch sich selber gewiss, ohne sie zu begründen. Ebenso gebraucht die Mathematik veranschaulichende Bilder, obgleich sie durch den Verstand erkennt, worin nach Platon kein Vorzug, sondern ein Mangel der Mathematik besteht. Das Wesen der Mathematik besteht nicht in Anschauungen, wodurch sie ihre Lehren verbildlicht, sondern in dem Denken, wodurch sie ihre Erkenntnisse gewinnt. Die Wissenschaft soll sich selber begründen, keine unerwiesenen Voraussetzungen haben, ihre Erkenntnisse durch den Gedanken gewinnen, alle Meinungen des Lebens, alle Erkenntnisse des Verstandes in sich zur Vollendung bringen. sodass sie alles Wissbare in sich umfasst, und die Einheit aller Erkenntnisse in sich begreift. Sie erkennt nicht nur eine gegenständliche Welt, sondern sie erkennt und begreift auch sich selber. Dies Ideal der Wissenschaft und das Streben nach seiner Verwirklichung denkt Platon im Begriffe der Philosophie. Er fasst sie auf als ein methodisches Erkennen, wodurch sie ihre Ausbildung findet. Durch die Kunst des Gedankens soll die Philosophie als die Wissenschaft schlechthin realisirt werden, welche ursprünglich als Liebe zur Weisheit der Seele eingegeboren ist. Ihr Gegenstand ist die ewige Wahrheit, welche Gott ist. Ihre Liebe ist gerichtet auf die Erzeugung von allen Erkenntnissen, des Einzelnen und des Ganzen, der erkennenden Seele und der zu erkennenden Welt, denn keins kann ohne das andere erkannt werden. Aus dem unvollkommenen Wissen, das

wir haben, soll das vollkommene Wissen entstehen, das uns fehlt, aber allein unser Streben zu befriedigen vermag.

Die Dialektik bildet den ersten Theil der Philosophie. Den Begriff der Wissenschaft nach ihrer Form und ihrem Gegenstande soll sie erklären und begründen. Die Principien und Methoden des Erkennens, welche das Wesen einer Wissenschaft constituiren, bilden ihren Inhalt. Die Formen des Denkens werden nicht für sich, sondern in Beziehung auf die Dinge, inwiefern sie dadurch erkannt werden, untersucht. Die Dialektik ist zugleich die Kunst des Denkens und die Wissenschaft von der Kunst des Denkens, wodurch Erkenntniss und Wissenschaft entsteht. Das Denken ist nur ein Mittel und muss aus seinem Endzwecke, dem Erkennen und dem Wissen, seinen Begriff finden.

Wissenschaft ist nach Platon Erkenntniss der Ideen. Die Idee ist die wahre Gestalt einer Sache, ihr bleibendes und unvergängliches Wesen, welches in Begriffen gedacht und erkannt wird. Die Wissenschaft soll die Dinge erkennen, wie sie sind, nicht bloss wie sie erscheinen, werden und sich verändern. Das wahre Sein und bleibende Wesen der Dinge zu erkennen, ist die Aufgabe der Wissenschaft.

Drei Bestimmungen sind bei der Lehre von den Ideen in Betracht zu ziehen, ihre Stellung zu den Erscheinungen, ihre Mehrheit in der Welt und ihre Einheit in Gott. Gott, die Ideen und die Erscheinungen bilden den Inhalt von allem Wissen und Erkennen, mit welchem besonderen Gegenstande dasselbe auch im Einzelnen sich beschäftigen mag. Ohne Erscheinungen wird nichts erkannt, ihre Wahrnehmung ist aber nicht der Zweck des Denkens, welches die Idee, das Sein und Wesen der Dinge erkennen will. Ihre Mehrheit in der Welt kann nicht gedacht werden ohne ihre Einheit in Gott. Die Ideen bilden die Mitte zwischen dem vollkommenen Sein in Gott und dem endlichen Sein der stets veränderlichen Erscheinungen, welche die Sinne wahrnehmen. Hierin besteht das allgemeine Verfahren, die Form des Erkennens, welche die Wissenschaft in ihrer Ausbildung zu beobachten hat. Ohne diesen Regressus, in welchem das Erkennen übergeht von den Erscheinungen zu den Ideen, und von den Ideen zu Gott, keine Wissenschaft.

Die platonische Dialektik ruht auf der positiven und nicht bloss auf einer negativen Entgegensetzung der sensualen mit der rationalen Erkenntniss, indem beide Glieder des Gegensatzes

in affirmativer Weise aufgefasst werden. Zuerst ist zu bestimmen, was die Sinne wahrnehmen und was die Vernunft erkennt, um den wahren Begriff des Wissens zu finden.

Was die Sinne wahrnehmen, ist ein stets Veränderliches und nichts Bleibendes. Die Qualitäten, welche durch die Sinne wahrgenommen werden, wie hell und dunkel, laut und still, bitter und süss, warm und kalt, hart und weich, sind in einem beständigen Wechsel begriffen. Der Fluss des Werdens, die stets veränderlichen Erscheinungen, welche die Sinne wahrnehmen, sind für sich unerkennbar. Niemand kann sagen, was eine Sache ist, wenn er sie nur durch die Sinne auffasst und nach ihren stets wechselnden Empfindungen zu bestimmen sucht. Wissenschaft ist nur möglich unter der Voraussetzung der Identität des Gegenstandes, dass er ist und bleibt, was er ist. Ohne die Annahme eines bleibenden und in sich selber bestimmbaren Seins der Dinge ist keine Erkenntniss möglich. Dasselbe aber ist kein Gegenstand der Sinne, welche nur veränderliche Erscheinungen kennen, sondern der denkenden Vernunft. Das bleibende Sein, der Gegenstand des Gedankens, ist die Idee. Der platonische Idealismus ist das gerade Gegentheil von dem Idealismus oder vielmehr Skepticismus, welcher versichert, dass nur Erscheinungen erkennbar sind. Nach dem platonischen Idealismus sind die Erscheinungen für sich unerkennbar, weil sie verfliessen, nur das Seiende, was ist und bleibt, was es ist, nur die Dinge an sich, sind das allein Erkennbare. Wissenschaft ist Wissenschaft von einem Seienden, und nicht von Erscheinungen, welche nur erkennbar werden, wenn den veränderlichen Erscheinungen ein beharrendes Sein zu Grunde liegt, welches der Gegenstand des Gedankens ist.

Was die Sinne wahrnehmen, ist ein Vielfaches, eine an sich unbestimmte Mannigfaltigkeit. Das Auge sieht Licht und Farbe, das Ohr hört Ton und Schall, die Hand empfindet kalt und warm, weich und hart. Was aber das Auge sieht, kann das Ohr nicht hören, und was die Hand fühlt, das Auge nicht sehen. Die Sinne erkennen nicht die Einheit des Gegenstandes, der als ein Vielfaches den Sinnen erscheint. Die Einheit des Gegenstandes, der jedem Sinne in anderer Weise erscheint, erkennt der Gedanke als das bleibende Sein in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Jede Idee ist eine Einheit, welche in dem

Begriffe der Sache gedacht wird, die den Sinnen verschiedenartig und in abweichenden Auffassungen erscheint.

Was die Sinne wahrnehmen, sind Erscheinungen, aber nicht das Wesen der Dinge, welches den Sinnen verborgen und nur dem Gedanken offenbar ist. Das Wesen der Dinge ist nicht sinnlich, sondern intellectuell. Alle Erscheinungen sind veränderliche Relationen der Sinne, alles, was sie wahrnehmen, ist nur ein verhältnissmässiges Prädicat der Dinge, das ihnen nicht an sich, sondern in Beziehung auf die Sinne zukommt. In den Erscheinungen, in der Welt der Sinne, ist daher Alles nur ein Relatives, ein Mehr oder ein Weniger, ein Grösseres oder ein Kleineres, nichts ist ganz, was es sein soll, sondern nur in vermischter und getrübter Weise. Ein Inbegriff von blossen Erscheinungen, von lauter Relationen für die Sinne ist aber an sich selber gar nichts und daher auch für sich völlig unerkennbar. Denn Relationen sind nicht möglich ohne Dinge, welche in Relationen stehen nnd daher nicht bloss in Relationen und Erscheinungen aufgelöst werden können. Verhältnissmässige Eigenschaften der Dinge sind unmöglich, wenn die Dinge an sich keine Eigenschaften haben, und diese selbst völlig unbestimmbar sind. Das Seiende, welches alle Verhältnisse und Erscheinungen der Dinge bedingt und sie erst bestimmbar macht, ist kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gedankens. Die Idee ist das an und für sich Seiende, der Gegenstand des Begriffes, welcher seinem Gegenstande entspricht und daher als eine vollendete Wirklichkeit aufgefasst wird, welche der Zweck von allem Werden ist. Denn die Dinge werden nicht, um zu werden, sondern damit sie sind, was in ihrem Begriffe gedacht wird. Das Werden ist um des Wesens willen, welches wird. Die Idee, das im Begriffe gedachte einheitliche, bleibende und in sich vollendete Wesen der Dinge ist daher zugleich der Zweck ihres Werdens, und die Erkenntniss der Ideen ist zugleich die Erklärung aller Erscheinungen der Dinge aus ihren Endzwecken. Der platonische Idealismus ist von vorn herein ein ethischer Idealismus, der das Werden der Dinge aus ihrem Endzwecke zu erkennen strebt.

Die Sinne erkennen nicht, was sie wahrnehmen. Das Wort können wir hören, aber nicht den Gedanken, den es mittheilen soll. Die Buchstaben können wir lesen, aber nicht den Verstand der Rede, wenn wir die Buchstaben zu Worten und Sätzen sammeln. Die fremde Sprache hören wir, aber wir verstehen

sie nicht, da wir ihre articulirten Laute vernehmen. Was der Gegenstand ist, den die Sinne wahrnehmen, weiss kein Sinn, sondern kann die Seele nur in sich durch die Erkenntnisskraft des vernünftigen Gedankens erkennen. Was die Sinne nicht erkennen, das Seiende, welches in aller Relativität und Veränderlichkeit sinnlicher Wahrnehmungen bleibt, was es ist, die Einheit in aller Mannigfaltigkeit sinnlicher Anschauungen, das für sich bestehende wahre Wesen der Dinge, erkennt die Seele in sich durch ihre Vernunft, denn alles Denken ist ein Gespräch, das die Seele mit sich selber führt über das, was sie erwägt. Die Erkenntniss der Wahrheit entspringt nicht aus den Sinnen, sondern aus der Vernunft, welche im philosophischen Rationalismus oder im Platonismus nicht bloss das Kriterion, sondern zugleich die Quelle der wahren Erkenntniss ist.

Durch die positive Entgegensetzung der sensualen mit der rationalen Erkenntniss wird es der platonischen Dialektik möglich, die Lehre der Herakliteer von dem ewigen Flusse der Dinge und die Lehre der Eleaten von dem unveränderlichen Sein auf ihre Wahrheit einzuschränken. Das Werden ist nicht unbedingt, sondern durch die Ideen, das bleibende Sein und Wesen der Dinge bedingt, wodurch erst eine Erkenntniss der veränderungsvollen Sinnenwelt, in der Alles ineinander verfliesst, möglich ist. Die Sinne täuschen nicht, denn sie liefern Erscheinungen, worin ein Erkenntnissgrund liegt für das Sein und Wesen der Dinge. Es giebt nicht bloss ein unveränderlich Seiendes, sondern auch ein Werden, welches die Sinne zum Bewusstsein bringen. Wer die Realität des Werdens leugnet, muss auch das Streben nach dem Wissen, das Werden des Wissens in uns, verwerfen. Ohne ein Werden giebt es keinen Erkenntnissgrund für das Sein, und ohne das Sein keinen Sachgrund des Werdens. Die heraklitische Lehre hebt den Sachgrund von allem Werden auf, wenn sie das Werden als ein unbedingtes annimmt, und die eleatische Lehre hebt den Erkenntnissgrund für alles bleibende Sein auf, wenn sie die Realität des Werdens bestreitet und lehrt, dass die Sinne täuschen. Ihre metaphysischen Voraussetzungen haben kein Bestehen und keine Gültigkeit in der Dialektik oder der Logik, da sie die Möglichkeit des Erkennens verneinen. Die Lehre vom Denken ist nicht unabhängig von metaphysischen Voraussetzungen, aber nur die metaphysischen Annahmen sind zulässig, welche die Möglichkeit des Erkennens und der Wissen-

schaft begründen. Dies ist das grosse Verdienst der platonischen Dialektik, dass sie den Zusammenhang zeigt von Logik und Metaphysik.

Glieder einer positiven Entgegensetzung stehen in Verbindung miteinander, nur die Glieder einer negativen Entgegensetzung schliessen sich aus. Daher setzt Platon eine Verbindung zwischen der sinnlichen und der rationellen Erkenntniss. Er behauptet für alle Erkenntniss die Nothwendigkeit ihrer Verbindung. Denn wie keine Rede, kein Satz möglich ist anders als durch die Verbindung von Nomen und Verbum, so ist auch keine Erkenntniss möglich ohne die Verbindung der sinnlichen Wahrnehmung, deren Inhalt die veränderlichen und verhältnissmässigen Erscheinungen der Dinge sind, mit den Begriffen, deren Inhalt das bleibende Sein und Wesen der Dinge ist. Die Nomina denken ein Seiendes, die Verba bezeichnen ein Werden; im Satze, der eine Erkenntniss ertheilt, wird ihre Verbindung gedacht. Jegliche Rede und Erkenntniss wird aufgehoben, wenn, wie in der Immanenzlehre der Eleaten, alles Werden verneint wird, oder wenn, wie in der Evolutionslehre der Herakliteer, kein bleibendes Sein und Wesen der Dinge anerkannt wird. Die Möglichkeit des Denkens, welches erkennen und wissen will, hört auf, wenn alle Wahrheit des Seins, welches benannt und in Begriffen gedacht wird, und wenn alle Wahrheit des Werdens, welches die Verba bezeichnen und die Sinne wahrnehmen, verworfen wird. Jede Wissenschaft setzt für ihre Möglichkeit das Sein und das Werden ihres Gegenstandes voraus, da keine Erkenntniss ohne Sinne und Vernunft möglich ist. Die Sinne täuschen nicht, denn sie liefern Erscheinungen, die Vernunft denkt keine nothwendigen Widersprüche, sondern dass alles, was ist, ist und bleibt, was es ist. Die Wahrheit ist ewig und kann durch kein Denken in ihr Gegentheil verkehrt werden.

Nach dem Gleichnisse von Platon befinden wir uns wie in einem dunklen Schachte, uns im Rücken steht die Sonne, welche wir nicht sehen, die aber die dunkle Welt, in der wir uns befinden, erleuchtet. Was wir so sehen, sind Gestalten und Bilder der Dinge, welche sich vielfach hin- und herbewegen. Der unverständige Mensch hält diese sichtbaren Dinge für die wirklichen Dinge, da er nicht weiss, dass die Sonne ihm im Rücken steht und diese Bilderwelt erzeugt. Wer dies aber weiss, wird auch Alles, was er mit den Sinnen gewahr wird, nur für Er-

scheinungen von Dingen an sich halten, welche die Sinne nicht entdecken, sondern die nur durch die denkende Vernunft in Begriffen, welche das bleibende Sein und Wesen der Dinge auffassen, erkannt werden.

Von den Ideen spricht Platon theils in ihrer Mehrheit, theils in ihrer Einheit. Die Einheit der Ideen ist Gott, die Ideen in ihrer Mehrheit bilden die intelligibele Welt. Es giebt viele Ideen. Denn es giebt nichts ohne ein bleibendes Sein, ohne ein einheitliches Wesen der Dinge, welches in Begriffen erkannt wird. Daher giebt es auch nicht bloss allgemeine, sondern auch einzelne Ideen. Das Reich der Ideen ist von demselben Umfange, wie die Welt der Begriffe, wovon nichts des Seienden ausgeschlossen ist. Die Bestimmungen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit liegen nicht an sich in dem Wesen eines Begriffes, der denkt, was ein Gegenstand ist, sondern treten erst zu dem Begriffe hinzu. Es giebt nicht bloss eine Idee des Menschen, sondern auch des Sokrates. Die Begriffe und die Ideen sind nicht beschränkt auf die Hälfte oder Zweidrittheile des Seins, auf das mehr oder weniger allgemeine Sein, welches man Gattungen und Arten nennt, sodass das einzelne und individuelle Sein gänzlich von aller Bestimmbarkeit durch Begriffe ausgeschlossen wäre, und dasselbe ganz und gar der Idee, des idealen, durch die Vernunft erkennbaren Inhaltes entbehrte, und demnach nur noch durch die Sinne als ein fluctuirendes Erscheinen, als ein verfliessendes Werden fassbar sein würde. Die seiende Welt ist die Ideenwelt, und sie ist die ganze Welt in ihren Individuen, Arten und Gattungen, in der Singularität und Totalität des Seins, weshalb es nicht nur eine Vielheit der Ideen, sondern auch einzelne Ideen giebt. Auch die Individuen oder die individuellen Ideen und Begriffe sind Einheiten, und zwar unsichtbare, von denen, wie von dem Sokrates, veränderliche und mannigfaltige Bestimmungen prädicabel sind.

Die Ideen bilden aber nicht, wie Atome, eine zusammenhangslose Mehrheit, sondern sie bilden eine Ideenwelt, ein System von Begriffen, in deren Einheit und Vielheit die Ordnung gedacht wird, wodurch die veränderliche Erscheinungswelt der Sinne ihr Maass erhalten und das Wesen eines jeden Dinges bestimmt ist. Was jede Idee ist, das ist sie in ihrer Gemeinschaft, in dem totalen, intellectuellen Zusammenhang der Begriffe. Die Weltordnung der platonischen Ideenlehre zur Erklärung der

Erscheinungen der Dinge ist die logische Ordnung in der Verbindung und der Unterscheidung der Begriffe. Diese Weltordnung ist nicht bloss, wie bei den Pythagoreern durch Zahl und Maass, quantitativ und mathematisch, sondern durch Begriffe. durch den logischen Gedanken bestimmt. Die logische Vernunft ist die erste ordnende Macht des Universums, das mathematische Denken folgt in zweiter Reihe, und aller Causalnexus aus den bewegenden und den Willenskräften der Dinge bildet erst eine dritte Reihe des Erkennens, da nichts in der Welt geschehen, sich verändern und werden kann, was nicht in Uebereinstimmung mit der logischen Vernunft, der Welt der Ideen, sich befindet. Was sich selbst widerspricht, kann nicht sein noch werden.

Alle Ideen, welche in der Welt erkannt werden, bilden aber auch eine totale Einheit, welche das nie gewordene und nie werdende. vollkommene Sein oder Gott ist. Die Vielheit der Ideen in der Welt ist nicht ohne ihre Einheit in Gott zu begreifen. Die Vernunft, welche um zu wissen denkt, setzt nothwendig eine letzte oder erste Einheit, welche alle Vielheit bedingt. Keine Wissenschaft kann bei einer Pluralität und Dualität als letztes Princip des Erkennens stehen bleiben. Das vollkommene Sein ist Eins und keine Vielheit, es kann nicht werden, weder mehr noch weniger als es ist. Aber dies ist nur der formale Begriff des Absoluten, aber nicht der reale. Der reale Begriff von Gott ist nach Platon darin enthalten, dass Gott das an sich Gute selber ist. Er ist das Seiende, welches gut ist, während alle Dinge der Welt nur gutartig sind und gut zu werden streben. Als das an sich Gute ist Gott die Ursache von aller Existenz, das Princip von allem Erkennen, und der Zweck von allem Streben und Handeln. Nicht die Ideen bringen die Dinge hervor, sondern Gott ist die Ursache der Realität, an Würde höher als alle Existenz. Nicht die logische Vernunft, sondern Gott bringt die Welt hervor. Das Sein, das Erkennen, das Handeln, die drei Ideen, welche alles Dasein bilden, und von der Logik, der Physik und der Ethik gesondert, in Betracht gezogen werden, haben in Gott ihre Einheit, welche nur für uns in ihrer Differenz sich darstellen.

Alle Erkenntniss hat ihr letztes Princip in der höchsten Idee des an sich Guten, welches in Gott wirklich ist. Denn wie die Sonne Ursache ist des Gesichts, und Ursache ist nicht nur, dass die Dinge im Lichte gesehen werden, sondern auch, dass

sie wachsen und werden, so ist das Gute von solcher Kraft und Schönheit, dass es nicht nur Ursache wird der Wissenschaft, sondern auch Wahrheit und Wesen Allem gewährt, was Gegenstand der Wissenschaft ist, und sowie die Sonne nicht selber das Gesicht und das Gesehene ist, sondern über diesen steht, so ist auch das Gute nicht die Wissenschaft und die Wahrheit, sondern über Beiden, und Beide sind nicht das Gute, sondern nur gutartig. Die Möglichkeit und die Wahrheit der Erkenntniss ist durch Gott bedingt, wie die Anschauung und die Sichtbarkeit der Dinge durch das Licht der Sonne. Der ganze Reichthum des sonnenhaften Auges würde in ihm verborgen bleiben, wenn nicht das Licht der Sonne das Auge sehend und die Welt sichtbar machte, und wenn nicht Beides in Uebereinstimmung stattfände durch ein und dasselbe Princip. Die Identität von Sein und Denken in Gott, der die Einheit aller Ideen ist, giebt Erkenntniss dem Erkennenden und Wahrheit dem Erkannten, sie ist zumal das Princip von aller Intelligenz und Wahrheit.

Die platonischen Ideen können daher auch als Gedanken Gottes mit Recht aufgefasst werden, eine Auffassungsweise, die mehr im platonischen Idealismus begründet ist als die dagegen erhobene Polemik. Denn nicht nur ist nach Platon Gott der Urheber der Ideen, welche ohne ihn keine Realität haben, sondern sie stehen auch in einem Zusammenhang miteinander wie ein System von Begriffen. Die Ideen sind ewige, göttliche Gesetze für das Werden wie für die Erkennbarkeit der Dinge. Die Polemik, welche sich dagegen erhoben hat, verwechselt nicht nur Ideen mit zusammenhangslosen Substanzen, wie sie in Atomen gedacht werden, sondern auch göttliche Gedanken mit menschlichen Vorstellungen. Unsere Vorstellungen haben einen Gegenstand ausser sich, und sind nicht, was sie vorstellen, die Astronomie ist kein Sternenhimmel. Gedanken Gottes haben aber keinen Gegenstand ausser sich, und sind selber, was sie denken, daher können die Ideen, welche Platon annimmt, in gleicher Weise aufgefasst werden als Formen des Seins wie als Formen des Denkens. Denn die Differenz von Denken und Sein, worin sich die Welt für uns theilt, und wir sie scheiden in eine subjective Welt unserer Vorstellungen und in eine objective Welt des Seins, lässt sich nicht auf die absolute Wahrheit, auf Gott, übertragen, der als die Einheit der Ideen zugleich die Ursache aller Existenz, das Princip von allem Erkennen und das Ziel von

allem Streben und Handeln ist. Der platonische Idealismus ist freilich weit entfernt von dem modernen Idealismus, der alles in blosse Vorstellungen und Gedanken ohne ein Reales auflöst, aber in noch grösserer Entfernung steht der skeptische Realismus, der ein an sich gedankenloses Sein, welches alle Erkenntniss und Intelligenz verneint, annimmt. Schwerlich können diese Standpunkte, welche auf einer verwirrenden Scheidung des Denkens und des Seins, die nur als Verneinungen voneinander aufgefasst werden, ruhen, den platonischen Idealismus, der die Wahrheit nur in der Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande, wie er ist, kennt, richtig auffassen und genügend würdigen.

Wir können aber das Absolute so wenig wie die Sonne direct erkennen. Denn wer geradezu in die Sonne schaut, wird statt erleuchtet von ihrem Glanze geblendet. Ebenso können wir auch Gott nicht direct schauen, sondern vermögen ihn in seiner unermesslichen Einheit nur in der Vielheit der Ideen, welche der sinnlichen Erscheinungswelt zu Grunde liegen, namentlich in den Ideen des Ebenmaasses, der Schönheit und der Wahrheit, welche Kennzeichen des Guten sind, durch die Vermittlung der Gedanken zu erkennen. Die Vielheit des Seienden, welche die Ideen repräsentiren, verschwindet daher nicht in der Einheit des absoluten Seins, welches Gott ist, wie es der Fall ist in der Immanenzlehre der Eleaten, welche mit der Einheit des Absoluten nicht die Vielheit des Seienden, welches wir die Welt nennen, zu verbinden wussten, und daher in nichts als in dialektische Verlegenheiten gerathen, wenn sie angeben sollen, wie eine Erkenntniss des Einen Seienden, welches Alles ist, für uns möglich ist, da alle unsere Erkenntniss auf den Unterscheidungen und Verbindungen ruht, welche das Denken ausübt. Das Problem des Denkens ist nicht nur zu zeigen wie Sein und Werden, sondern auch wie Vielheit und Einheit des Seienden nothwendig, und wie sie nothwendig in Verbindung gedacht werden müssen, eine Nothwendigkeit, die in keiner anderen Weise als aus den Formen des Denkens und den Bedingungen des Erkennens, durch die Logik oder durch die Dialektik, sich erreichen lässt.

Keine Erscheinungen ohne Ideen, ohne ein bleibendes Wesen der Dinge, keine Vielheit der Ideen ohne ihre Einheit in Gott. Dies ist der Regressus, den die Wissenschaft in ihrer Bildung nothwendig geht. Hierbei aber ist die Vielheit der Ideen nur eine Voraussetzung, welche durch die Mannigfaltigkeit in den

Erscheinungen inducirt wird. Es muss aber umgekehrt demonstrirt werden, dass die Einheit Gottes nicht ohne die Vielheit der Ideen angenommen werden kann, wenn die Vielheit begründet, wenn sie ontologisch und nicht bloss phänomenal sein soll. Der Regressus führt nur zur Aufhebung aller Vielheit in der Einheit des Absoluten. Der platonische Gott ist aber kein Gott der Verneinung, wie in der Immanenzlehre, sondern ein Gott der Bejahung des Seins der Dinge. Denn Gott ist, weil er vollkommen ist, neidlos, und gewährt daher allem die Existenz, welches die Kraft zum Sein besitzt. Es existirt, was in den Ideen, dem System aller Begriffe der Dinge, gedacht wird. Um seine Güte mitzutheilen, bringt Gott die Welt hervor, eine zusammenhangsvolle Vielheit des Seienden. Erkennbar ist Gott nur in seiner Welt, in der Vielheit der Ideen. Wie die Welt nicht ohne Gott, so ist auch Gott nicht ohne die Ideenwelt denkbar. Die Nothwendigkeit in beiden Sätzen ist aber nicht dieselbe, denn die Nothwendigkeit in dem Satze, keine Welt ohne Gott, ist eine hypothetische, sie gründet sich auf dem Regressus im Erkennen, in welchem ich von der gegebenen Vielheit auf ihre Einheit, wodurch sie bedingt ist, zurückgehe. Die Nothwendigkeit in dem Satze, Gott nicht ohne Ideenwelt, ruht auf einem Progressus im Erkennen, auf dem Begriff von Gott, dessen Vollkommenheit nicht in der Verneinung, sondern in der Bejahung des Seins der Ideen besteht. Nicht die Vielheit, sondern die Einheit ist das Primäre, alle Vielheit ist secundär. Die Ideen haben ihre Realität durch Gott, der die Ursache ist von aller Realität. Weder Pantheismus noch Atomismus ist in der Ideenlehre Platon's vorhanden, da die Einheit des Absoluten nicht die Vielheit der Ideen verneint, aber auch die Vielheit weder eine zusammenhangslose, noch das Primitive ist. Diese einseitigen, metaphysischen Weltansichten des Pantheismus, der Immanenz und der Evolution, wie des Atomismus, hebt die Möglichkeit einer jeden Logik, von allem Denken, auf, welches darauf ruht, dass der Verstand durch seine Functionen des Unterscheidens und des Verbindens Vieles in Einem und Eins in Vielem erkennt, wodurch die Ordnung und Gesetzmässigkeit in der Welt der veränderlichen Erscheinungen der Dinge bedingt ist.

Ihrem Inhalte nach ist die Wissenschaft Erkenntniss der Ideen, welche die leitenden Principien sind für die Auffassung, die Interpretation und die Beurtheilung aller Erscheinungen der

Dinge. In allem Veränderlichen soll sie ein Bild des Unveränderlichen, in allen Erscheinungen der Dinge ein Theilnehmen an den Ideen, in allem Werden Verähnlichung mit dem Wesen der Dinge erkennen.

Ihrer Form nach ist Wissenschaft Erkenntniss durch Begriffe, worin sich Platon an Sokrates anschliesst, der in den Begriffen und ihren Erklärungen das Wesen der Wissenschaft gefunden hat. Für die Logik entsteht daraus das Problem, den Ursprung, die Bildung und die Verbindung der Begriffe zu erklären und die Methoden des Erkennens zu untersuchen, worin das logische Wesen der Wissenschaft besteht, während in ihrem Gegenstande, den sie erkennt, ihr ontologisches Wesen liegt, welches wir bisher nach den Lehren von Platon in Betracht gezogen haben.

Die Begriffe von den Dingen stammen nicht aus den Sinnen, sondern aus der Vernunft. Die Sinne verstehen und begreifen nichts, und können daher auch keine Begriffe liefern, falls man nicht in der Weise des modernen Sensualismus sinnliche Vorstellungen mit Begriffen, die Photographie von einem Menschen mit der Erkenntniss seines Wesens, das Portrait des Julius Cäsar mit seinem Charakter verwechselt. Die Sinne erkennen nichts Allgemeines, denn jeder Sinn hat nur seine besonderen Vorstellungen, wofür er empfänglich ist, und kein Sinn kann vorstellen, was der andere empfindet. Sie erkennen nichts Nothwendiges, denn alle sinnlichen Vorstellungen ruhen auf Affectionen und sind daher nur zufällige Vorstellungen. Das Allgemeine und Nothwendige, welches in Begriffen gedacht wird, erkennt die Vernunft. Sie umfasst in sich das System der Begriffe und besitzt die Kraft ihrer Bildung durch ihren Ursprung aus Gott. Daher stammt ihr das Vermögen der Erkenntniss allgemeiner und nothwendiger Wahrheiten. Sie erkennt wieder durch Erinnerung, was sie in ihrem Ursprunge in Gott schaute. Die Seele geräth daher auch in Erstaunen und Verwunderung, wenn bei dem Anblicke der Erscheinungen die Erinnerung der Urbilder in ihr entsteht, welche sie einst in Gott schaute. Aber angeboren sind die Begriffe der Vernunft nicht als ein Besitz, dessen sie auch ohne ihre Kraft und Thätigkeit theilhaftig wäre, sondern sie besitzt sie nur durch ihre Kraft und Thätigkeit. Deshalb fordert Platon eine Wissenschaft, welche lehrt, wie durch die Functionen des Gedankens, das Unterscheiden und das

Verbinden, Begriffe, welche die Ideen erkennen, gebildet werden. Denn diese Erkenntniss ist nicht gegeben in den Sinnen, ihren Empfindungen und Vorstellungen, welche nur veränderliche und manigfaltige Erscheinungen der Dinge auffassen und daher das Denken zugleich mit einem Schein umgeben, der das wahre Sein der Dinge verhüllt, und eliminirt werden muss, wenn dasselbe erkannt werden soll. In den Erscheinungen ist Alles nur in trüber Vermischung miteinander, welche der Gedanke sondern muss, um die richtige Ordnung der Begriffe zu finden, wofür es Normen und Gesetze des Denkens geben muss, da alle Begriffe nur in bestimmter Weise mit einander verbunden und von einander geschieden werden können. Kein Begriff kann mit seinem Gegentheile verbunden, noch kann von ihm geschieden werden, was er in sich begreift.

Wie Sokrates empfiehlt auch Platon zu dem Ende die Definition der Begriffe durch Angabe des Allgemeinen und der specifischen Differenz, und die Induction, welche aus dem besonderen Inhalte der Erfahrung, indem der Gedanke denselben nach allen Seiten in Betracht zieht, das Allgemeine erkennt. Zur Induction fügt aber Platon als ein zweites Verfahren der Begriffsbildung hinzu die Methode der Deduction, welche durch Eintheilung der Begriffe das Besondere aus dem Allgemeinen ableitet. Platon hat zuerst die Nothwendigkeit des zweifachen Verfahrens der Wissenschaften, des inductiven und deductiven, erkannt, indem sie vermittelst der Induction von der Mannigfaltigkeit zur Einheit in Begriffen sich erhebt und von der Einheit zur Vielheit vermittelst der Deduction fortschreitet, das zu den Principien aufsteigende und von ihnen herabsteigende Verfahren. Denn alle Begriffe bilden ein System, in welchem es möglich sein muss, ihre Verbindung von jedem Punkte aus zu erkennen. Die Induction geht durch Hypothesen hindurch von einem Begriffe zum andern, bis sie zum Voraussetzungslosen, der höchsten Idee in Gott, gelangt, dem Principe von Allem, dem Sein, dem Erkennen und dem Handeln, wodurch alle einzelnen Ideen Wahrheit und Wesen erhalten, und die sinnliche Welt selbst als ein Bild der Ideen erkennbar wird. Denn Gott ist der Anfang, die Mitte und das Ende aller Dinge, nichts kann ohne ihn sein, gedacht und erkannt werden. In der Mannigfaltigkeit der Erfahrung die Einheit der Begriffe zu erkennen, ist die Aufgabe der Induction, in der Einheit des Begriffes durch

seine Eintheilung das Verschiedenartige zu bestimmen, das Geschäft der Deduction, deren Erfolg abhängig ist von der Entdeckung des wahren Eintheilungsgrundes der Begriffe.

Mit diesen positiven Methoden der Wissenschaften verbindet Platon das Verfahren der negativen Dialektik, welches in der Kunst besteht, in den einseitigen Ansichten ihren inneren Widerspruch zu entdecken, wodurch sie nicht nur mit der Erfahrung in Widerstreit gerathen, sondern auch verhindert werden, ihr eigenes Denken zu Ende zu führen. Diese Dialektik wendet Platon vor Allem an in der Polemik gegen die Evolutionslehre der Heraklitiker, gegen die Immanenzlehre der Eleaten und gegen die Scheinlehre der Sophisten, indem er zeigt, dass das Werden nicht ohne ein bleibendes Sein, die absolute Einheit nicht ohne eine Vielheit, der Schein nicht als ein Schein ohne die Wahrheit gedacht werden kann.

Indess eine negative Dialektik ist für sich ein endloser Streit, wenn ihr nicht der Gebrauch der positiven Methoden des Erkennens schon zu Grunde liegt. Denn was den Widerspruch löst, ist kein Widerspruch, was den Zweifel hebt, kein Zweifel, was den Schein entfernt, kein Schein. Sie können sich selber nicht helfen. Das in Schein und Widersprüchen befangene Denken kann den Widerspruch und den Schein in sich selbst nicht entdecken und nicht aufheben. Nur die Wahrheit zeugt von sich selber und hebt den Irrthum auf, das Wissen bekräftigt sich selber und löst den Zweifel. Die Wahrheit folgt nicht aus dem Irrthum, die Gewissheit nicht aus dem Zweifel. Das Denken, welches den Widerspruch löst und die Zweifel besiegt, muss in sich wahr und gewiss sein, und ist es nur durch seine positive Dialektik in dem richtigen und vollständigen Gebrauche seiner Formen und Methoden in der Erkenntniss der Dinge. Die negative Dialektik Platon's ruht auf seiner positiven Dialektik, welche in der Ideenlehre besteht.

Die Theorie des Denkens steht bei Platon in Verbindung mit seiner Lehre vom Sein. Wie er den Gegenstand der Wissenschaft bestimmt, dem entsprechend ist seine Logik. Weil die Wissenschaft die Ideen, das wahre Sein und bleibende Wesen der Dinge erkennen soll, vermag sie die Wahrheit nicht aus den Sinnen, sondern nur aus der Vernunft durch die Vermittlung des Gedankens zu erkennen. Von dem Schein der Sinne muss

das Denken sich befreien, damit in den Ideen die Wahrheit von Allem erkannt wird.

Indess ein Problem findet in der platonischen Dialektik nur eine ungenügende und zweifelhafte Lösung. Die Erfahrung zeigt uns ein Werden, eine Mannigfaltigkeit veränderlicher Erscheinungen. Das Werden der Dinge, den Inhalt der Erfahrung zu erklären, ist das Problem aller Wissenschaften von ihrem ersten Anfang an bei den Griechen. Aus dem Werden selbst muss das Werden, die Erfahrung muss selbst aus der Erfahrung erklärt werden, meint die Evolutionslehre, und nennt das Werden, welches die Thatsache aller Erfahrung ist, unbedingt, ewig, absolut. Aber das absolute Werden ist unerkennbar und macht alles Denken zu Widersprüchen. In einem Momente erkannt, ist es nicht mehr, was es im vorhergehenden war und im nächsten Momente sein wird, weshalb zugleich die sich widersprechenden Gegentheile ineinander sich verwandeln sollen. Das absolute Werden hat kein Subject, von welchem seine Prädicate gelten können. Die Empirie erkennt nichts, wenn es nichts giebt als Empirie. Die Eleaten verwerfen daher die Realität des Werdens und aller Erfahrung, und behaupten nur die Wahrheit des ewig Seienden, welches der Gedanke erkennt. Die Philosophie kann sich aber nicht selber verneinen. Das Streben nach dem Wissen begreift in sich die Anerkennung der Thatsache des Werdens in uns, die wir wissen wollen.

Platon will Beides miteinander verbinden, das Sein und das Werden. Woher das Werden, woher die Erfahrung? Auf diese Frage ertheilt die platonische Dialektik keine genügende Antwort. Denn die Ideen enthalten in sich alle Wahrheit, der gegenüber die Erfahrung und das Werden eine räthselhafte Stellung bekommt. Das Werden hat keine andere Bedeutung, als das Bild des Unveränderlichen, der Ideen, zu zeigen. Es erscheint als eine an sich werthlose Verdoppelung der Ideen. Wozu die Bilder der Ideen, welche schon für sich alles Sein und alle Erkenntniss in sich enthalten? In den Ideen liegt kein Grund zum Werden. Es wiederholt wohl die Ideen in Nachahmungen, Abbildungen, Theilhaben, Verähnlichungen. Allein wozu diese unvollkommenen Verdoppelungen, weiss man nicht. In der Erfahrung ist nur die zweifelhaftere Realität des Bildseins der Ideen enthalten, woran sie nur in trüber Mischung Theil hat. Kenne ich die Originale, die Ideen, dann ist kein Grund vorhanden, wozu es

eine Erfahrung giebt, in der ich nur die Bilder der Ideen erkennen kann. Enthält die Idee zugleich die Existenz des im Begriffe Erkannten, so ist, aller Erfahrung vorgreifend, mit dem Begriffe zugleich die Thatsache der Existenz erkannt, und ich weiss nicht, wozu Erfahrung nothwendig ist. Ist in den Ideen die vollendete Wirklichkeit des im Begriffe Gedachten bereits vorhanden, so erscheint alles Werden, welches uns die Erfahrung zeigt, zwecklos zu sein. In diesen beiden Punkten, dem unerklärlichen Werden der Dinge neben den Ideen und dem zweifelhaften Erkenntnisswerthe der Erfahrung liegen die Motive, welche den Aristoteles veranlasst haben, eine Ergänzung zu suchen zur platonischen Dialektik in einer anderen Auffassung von dem Werden der Dinge und dem Erkenntnisswerthe der Erfahrung.

Die einseitigen Sokratiker.

Die logischen Lehren der einseitigen Sokratiker haben ein geringes Interesse, sie bestehen nur in einer Polemik gegen die Anwendung und Gültigkeit gewisser logischer Regeln.

Antisthenes bestreitet die Möglichkeit einer Begriffserklärung, denn von jedem Dinge könne nur gesagt werden, dass es das ist, was es ist, es gäbe nur identische Erklärungen, nur dasselbe könne von demselben und nichts davon Verschiedenes, und nicht Vieles kann von demselben Einen ausgesagt werden. Die Frage nach dem Wesen der Dinge sei nur die nach dem Namen. Jede Erklärung sei nur eine Vergleichung, Silber ist weiss wie Blei. Er bestreitet auch die allgemeinen Begriffe, sie seien nur Vorstellungsweisen.

In dieser Polemik des Antisthenes ist eine antilogische Tendenz enthalten, weshalb die Alten darin auch sophistische Lehren annahmen, welche mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Seine Polemik löst alles Erkennen auf in zusammenhangslose, einzelne sinnliche Vorstellungen, wobei jede Satzbildung unmöglich wird, da alles Reden nur in leeren Tautologien bestehen würde, sodass aller Beweggrund zum Gebrauche der Sprache aufhörte, da sie nur zum Wortmachen, aber nicht zur Mittheilung von Gedanken dienen kann.

Dieselbe antilogische Tendenz ist bei den Megarikern, welche sich den Eleaten anschliessen, vorhanden. Von Euklid heisst es, dass er nicht die Vordersätze, sondern die Schlusssätze seiner

Gegner angegriffen und also ein indirectes Verfahren angewandt habe. Er verwarf auch die Analogie als Erklärungsmittel, da eine Vergleichung mit dem Gleichen nichts lehre und mit dem Ungleichen unrichtig sei. Der negative Charakter dieser Lehre tritt noch mehr bei den Späteren dieser Richtung hervor, welche Dialektiker und Eristiker genannt werden. Sie sind durch den Gebrauch gewisser Trugschlüsse bekannt, wovon die meisten dem Eubulides zugeschrieben werden, wohin der Verborgene, der Lügner, der Gehörnte und der Kahlkopf gehört, womit sie, wie es scheint, die Wahrheit der Erfahrung bestreiten, da die sinnliche Anschauung ihren Gegenstand kennt und auch nicht kennt, er in ihr bestimmt ist und auch nicht bestimmt ist.

Ebenso bestreiten sie die Möglichkeit des Werdens, indem Diodorus zu zeigen versucht, dass alles Wirkliche nothwendig und dass nichts ausser dem Ganzen existirt, denn ein Werden kann nicht stattfinden, wenn es keine Möglichkeit giebt, sondern alles Wirkliche nothwendig ist, und wenn nichts Besonderes für sich, sondern nur das Ganze existirt. Deshalb soll ein hypothetisches Urtheil auch nur dann wahr sein, wenn beide Glieder nothwendig mit einander verbunden gedacht werden, nicht aber, wenn diese gegenseitige Nothwendigkeit fehlt. Diese Aphorismen der einseitigen Sokratiker erscheinen überall nur als ein Anhang zu ihren ethischen Lehren, welche das Ziel ihrer Bestrebungen waren.

Die analytische Logik und die erste Philosophie oder die Metaphysik.

Aristoteles.

Mit Aristoteles gewinnt die Philosophie eine andere Form der Darstellung. Bis dahin war sie mehr in der dichterischen und mythischen Sprache abgehandelt worden, woraus die Philosophie ursprünglich entstanden ist. Aristoteles entkleidet sie dieser Form und stellt sie in reiner Prosa dar, indem er auch die platonische Einkleidung in der dialogischen Form aufgiebt. Die Wissenschaft wird in der ihr angemessenen Form, wie sie durch ihr Wesen bestimmt ist, abgehandelt. Sie ist auch in ihrer Darstellungsform selbständig geworden.

Hiermit steht es in Verbindung, dass bei dem Aristoteles die einzelnen Theile der Philosophie ihre besondere Bearbeitung

finden und als gesonderte Wissenschaften hervortreten, weshalb man den Aristoteles in einem gewissen Sinne als den Urheber aller einzelnen Disciplinen der Philosophie betrachten kann. Dies gilt namentlich von der Logik. „Der sonst nicht ruhmredige Aristoteles rühmt sich doch der Entdeckung und der Urheberschaft der Logik.“ Er hat sie als eine besondere philosophische Wissenschaft gegründet, wenn er sie gleich nicht schlechthin geschaffen hat. Die Logik des Aristoteles wird auch von Vielen, welche mit ihrem Wesen und ihrer Geschichte wenig vertraut sind, schlechthin die Logik genannt, obwohl sie nur eine Form und Bearbeitungsweise dieser Wissenschaft ist, welche nicht mit ihrem Wesen zusammenfällt. Die Logik des Aristoteles ist die analytische Logik neben der Dialektik von Platon.

Das Bestreben des Aristoteles ist ferner darauf gerichtet, alle Philosophie vor ihm geschichtlich zusammenzufassen und zum Abschlusse zu bringen. Er hat dies noch mehr und in umfassenderer Weise zu erreichen versucht, als dies schon von Platon unternommen worden ist. Aristoteles ist gleichsam der erste Gelehrte, indem er die Wissenschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung auffasst und darstellt. Er überliefert aber nicht bloss die früheren Lehren, sondern unterwirft sie zugleich der Kritik und bildet sie weiter. Mit Aristoteles erreicht die griechische Philosophie ihre Höhe. Zu seiner Zeit beginnt überall das griechische Wesen universell zu werden und sich zu extendiren. Und so ist es auch in der Philosophie. Durch Aristoteles hat die griechische Philosophie ihre grösste Universalität und Ausbildung erlangt. Platon ist mehr griechisch als Aristoteles und repräsentirt die Höhe der griechischen Specialität innerhalb ihrer selbst, Aristoteles aber nach aussen, für die Weltgeschichte. Der Einfluss des Aristoteles auf die gelehrte und systematische Behandlung der Philosophie ist grösser als der des Platon, für dessen Wirksamkeit eine anders geartete Empfänglichkeit erforderlich ist.

Mit der gelehrten Forschung verbindet Aristoteles ein encyklopädisches Bestreben. Er umfasst in sich alle Wissenschaften seiner Zeit wie eine Akademie. Durch empirische wie durch philosophische Forschung ist er gleich sehr ausgezeichnet. Mit der Universalität des Wissens, die er vor Augen hat, mit der Erforschung der Thatsachen verbindet er die Energie des Begriffes. Er ist nicht bloss viel belesen, sondern in der Erfahrung wie in der Untersuchung der Begriffe durch eigene That bewandert.

Er ist kein blosser Vielwisser, sondern was er weiss, versteht er auch.

In der Fortbildung der Philosophie schliesst sich Aristoteles unmittelbar an Sokrates und Platon. Aristoteles und Platon repräsentiren in Vergleich zu den mehr untergeordneten Richtungen der Philosophie, welche vor und nach ihnen hervortreten, eine Einheit, nur in Vergleich zu einander treten Differenzen zwischen beiden hervor. Man kann weder das Verfahren billigen, die Differenzen, welche vorhanden sind, zu verdecken und für blosse Missverständnisse von der einen oder der anderen Seite zu erklären, noch damit übereinstimmen, diese Differenzen in dem Grade zu steigern, dass man schliesslich alle Gegensätze, welche in der Philosophie hervortreten, durch Platon und Aristoteles repräsentirt findet. Sie sind zwei Totalitäten des Wissens, die aus sich selber müssen begriffen werden und die Jeder, in dem auch nur ein Funken des wissenschaftlichen Triebes vorhanden ist, zu respectiren sich verpflichtet fühlt.

Die aristotelische Philosophie hat ihren grössten Einfluss und ihre ausgedehnteste Verbreitung nicht im Alterthum, sondern vorzüglich im Mittelalter gefunden. Weltgeschichtlich ist die Philosophie des Aristoteles geworden durch das Mittelalter, in welchem er zu dem Ansehen gelangte, dass Aristoteles schlechthin der Philosoph genannt worden ist. Dadurch hat die aristotelische Philosophie zu der modernen Zeit und ihrer Wissenschaftsbildung eine ganz andere Stellung erlangt als die übrigen Lehren und Systeme der griechischen Philosophie. Der Aristotelismus des Mittelalters geht unmittelbar vorher allen Bestrebungen der neuern Zeit, welche eine Reform der Wissenschaften hervorzubringen beabsichtigen. Die moderne Wissenschaftsbildung ist entstanden aus der Bestreitung der aristotelischen Philosophie. Unter allen Systemen der griechischen Philosophie nimmt daher die Lehre des Aristoteles auch noch in der Gegenwart in Folge ihrer weltgeschichtlichen Stellung ein ganz besonderes Interesse in Anspruch. Obgleich die Lehren von Aristoteles in der Physik, in der Logik, in der Metaphysik in der Zeit seit dem Ausgange des Mittelalters auf das Heftigste bestritten worden sind wie kaum ein anderes System der griechischen Philosophie, so lässt sich doch nicht bezweifeln, dass trotzdem seine Philosophie den grössten Einfluss auf die moderne Wissenschaftsbildung ausübt. Die Auffassung, die Beurtheilung und die Werthschätzung der

Lehre des Aristoteles sind daher zugleich massgebend für die moderne Wissenschaftsbildung. Alle übrigen Lehren der griechischen Philosophie treten in Vergleich zu der weltgeschichtlichen Stellung, welche die aristotelische Philosophie einnimmt, zurück, sie gehören mehr der Vergangenheit an als der Gegenwart, während die aristotelischen Lehren der modernen Zeit znnächst liegen. Viele stehen noch unter ihrem Einflusse, welche nicht wissen, woher die allgemeinen Begriffe und Auffassungen stammen, womit sie im Erkennen operiren. In der Polemik gegen den Aristotelismus, der im Mittelalter und nicht im Alterthum seine weltgeschichtliche Stellnng gefunden hat, ist doch vieles stehen geblieben von den Lehren des Aristoteles, welche, ohne dass man es weiss und will, ihren mächtigen Einfluss ausüben.

Die aristotelische Philosophie ruht auf der Scheidung der Theorie von der Praxis und dem Primate, welches Aristoteles der Theorie vor der Praxis ertheilt. Das Handeln ist ein endliches und beschränktes Thun, welches nnr dem Menschen eignet in seiner sublunarischen Stellung auf der Erde. Die Theorie ist das vollkommene und selige Leben des Absoluten, welches als reine Vernunft sich selber denkt. Von Gott verneint Aristoteles alles *πράττειν* und *ποίειν*. Das theoretische, das beschauliche Leben hat den Vorzug vor dem handelnden und dem technischen Leben. Der nur schauende Gott des Aristoteles bewegt die Welt durch sein blosses Dasein. Der neidlose Gott der platonischen Speculation bringt die Welt hervor, um sich selber, seine Güte mitzutheilen. Aristoteles sieht in Gott nur das Ideal des Wissens, Platon aber erkennt in Gott zugleich das Ideal des Wissens und das Ideal des Handelns. Es liegt nicht im Begriffe des Handelns, dass es wie im Menschen endlich und beschränkt ist. Gott ist nicht bloss ein wissender, sondern auch ein handelnder Gott, es wird in ihm nicht bloss das Wissen, sondern auch das Handeln in seiner Vollendung gedacht. Das Universum kann auch aufgefasst werden als ein System göttlicher Handlungen.

Aristoteles aber scheidet das Wissen von dem Handeln. Das Handeln folgt nicht aus dem Wissen wie Sokrates und Platon meinten, sondern es hat sein eigenes Princip, in der Freiheit, in der Wahl entgegengesetzter Bestimmungen, die anders sein können als sie sind. Das Handeln geht nur auf die stets veränderliche Welt und ist von äusseren Verhältnissen und

Gegenständen abhängig. Dem gegenüber hat die Theorie das Primat. Denn das Wissen ist universell, es geht auf das Seiende, welches ewig und unveränderlich ist, auf das Allgemeine und Nothwendige, welches sich stets in gleicher Weise verhält und nicht anders sein kann als es ist. Von dem Veränderlichen und Zufälligen giebt es nur Meinungen und kein wahres Wissen in Begriffen. In dem Wesen des Wissens, seinem Gegenstande, da das Wissen das Allgemeine und Nothwendige, das Seiende, welches ewig und unveränderlich ist, zum Inhalt hat, liegt der Vorzug der Theorie vor der Praxis, welche auf der Freiheit ruht, aber damit zugleich als ein endliches und beschränktes, welches auf das Veränderliche und Zufällige gerichtet ist, bestimmt wird. Die Weisheit, welche die Philosophie erstrebt, soll reine Theorie sein, welche es nicht mit dem Handeln zu thun hat, sondern das Seiende, welches ewig und unveränderlich ist, erkennt.

Diese Scheidung von Theorie und Praxis und das Primat des Wissens vor dem Handeln ruht auf allgemeinen Begriffen, die an sich in gleicher Weise auf das Handeln und auf das Wissen sich beziehen, von Aristoteles aber in ungleicher Weise auf Beide bezogen werden, wodurch die Theorie den Vorzug erhält vor der Praxis. Ob aber nur das Handeln und nicht auch das Wissen auf der Freiheit ruht, ob nur das Wissen und nicht das Handeln, auf das ewige und unveränderliche Sein, auf das Allgemeine und Nothwendige geht, und ob nur das Handeln und nicht das Wissen auf die stets veränderliche Welt, die anders sein kann, als sie ist, sich bezieht, ist an sich durch das Verfahren des Aristoteles nicht entschieden. Die aristotelische Auffassung steht im directen Gegensatze mit der kantischen Lehre, wonach das Handeln den Vorzug hat vor der Theorie, die stets im Endlichen befangen bleibt und nicht wie das Handeln auf das Unendliche sich bezieht. Zuerst durch Kant ist der Aristotelismus, der bis dahin selbst in der neueren Philosophie mit seiner einseitigen Bevorzugung der theoretischen Vernunft herrschte, eingeschränkt worden, da Kant dem gegenüber die Berechtigung der handelnden Vernunft zur Geltung zu bringen gewusst hat.

Diese Auffassung des Aristoteles über das Wissen und das Handeln in ihrer verschiedenen Werthschätzung liegt seiner Begriffsbestimmung von dem Wesen der Wissenschaft und ihrer Eintheilung zu Grunde, indem der Gegensatz von Theorie und

Praxis auch auf die Wissenschaften selber übertragen wird, welche darnach in die theoretischen und praktischen Wissenschaften unterschieden werden. Die theoretische Wissenschaft erkennt das Sein, die praktische das Handeln. Die theoretische Wissenschaft umfasst die Physik, die Mathematik und die Metaphysik, eine Eintheilung der theoretischen Wissenschaft, welche noch Kant's Kritik der reinen Vernunft zu Grunde liegt. Soweit erstreckt sich der Einfluss des Aristoteles. Die praktische Wissenschaft begreift in sich die Politik, die Ethik und die technischen Wissenschaften, welche Aristoteles poetische Wissenschaften nannte, da er das Machen von dem Handeln im engeren Sinne unterscheidet. Sie bezeichnen aber nur einen untergeordneten Gesichtspunkt in der Eintheilung der Wissenschaften in theoretische und praktische, welche von dem Aristoteles ausgeht und durch seine Schule die grösste Verbreitung in der Geschichte der Wissenschaften erlangt hat.

In dieser Eintheilung erhält aber zugleich die theoretische Wissenschaft, welche sich selber von sich selber prädicirt, den Vorzug vor der praktischen, da sie dem wahren Begriff des Wissens entspricht, was bei der praktischen nicht der Fall sein soll. Denn ihrem Begriffe nach ist die Wissenschaft reine Theorie, welche das Allgemeine und Nothwendige des Seienden, aber nicht das stets veränderliche Handeln zu ihrem Gegenstande hat. Daher heisst die Wissenschaft von dem Sein die Wissenschaft schlechthin, oder die theoretische Wissenschaft. Aristoteles hat den Begriff der theoretischen Wissenschaft fixirt und ihn zu dem Principe der Philosophie gemacht, worin die Eigenthümlichkeit und die Bedeutung liegt, welche die aristotelische Philosophie in der Geschichte einnimmt. Die Philosophie soll ihrem Begriffe nach die theoretische Wissenschaft sein, welche das Wirkliche erkennt, wie es ist und in dem Wissen, um zu wissen, die letzte Bestimmung von allem Dasein erkennt.

Die Wissenschaft erkennt, um zu wissen. Dies ist ihr immanenter Zweck. Aber sie existirt nicht ausserhalb des praktischen Lebens und erkennt nicht bloss, um zu wissen, sondern weiss auch, um zu handeln. Sie kann daher auch nicht das Wissen, um zu wissen zu dem einzigen und höchsten Zweck des Lebens machen. Was der Geist weiss, muss nicht nur mit seinem handelnden Leben zusammenbestehen, sondern ihn auch befähigen, ein vernünftiges Leben zu führen. Die theoretische Wissenschaft, welche

vom handelnden Leben sich lostrennt und sich selber das Primat ertheilt, führt nur zu oft zu zweifelhaften Wahrheiten, die kein Leben begründen und keine Bestätigung in demselben finden.

Durch das Verfahren des Aristoteles entsteht jedoch zugleich eine Einseitigkeit in der Auffassung und Behandlungsweise der praktischen Wissenschaften, die nicht nach der Norm der theoretischen Wissenschaften bestimmt werden kann und als eine unvollkommene und ungenügende Wissenschaft beurtheilt wird, wenn sie nach dieser Norm bemessen wird. Das Handeln kann nicht ohne ein Ideales, welches sein soll, aber nicht ist, und kann nicht ohne eine veränderliche Wirklichkeit, die anders sein kann, als sie ist, gedacht werden. Diese Voraussetzungen und Annahmen widerstreiten aber dem Begriffe der theoretischen Wissenschaft, deren Wesen darin besteht, dass sie das Seiende, welches wirklich ist und nicht anders sein kann, als es ist, zum Gegenstand hat, womit die praktische Wissenschaft in ihrer Möglichkeit bestritten wird, wenn der Begriff der theoretischen Wissenschaft als das Princip der Philosophie gilt. Es liegt aber überall nicht im Begriff einer Wissenschaft, dass sie nur das Reale und nicht das Ideale, dass sie nur das Nothwendige und nicht das Freie, dass sie nur das Sein und nicht das Handeln zum Gegenstand des Erkennens hat. Die Philosophie hat kein universelles Princip, welche den Begriff der Wissenschaft auf den der theoretischen Wissenschaft einschränkt und die theoretische Betrachtungsweise der Physik und der Metaphysik zur Norm der Erkenntniss macht, woraus das Bestreben entsteht, auch die Gegenstände der praktischen Wissenschaften von diesem, der Sache unangemessenen Standpunkte aufzufassen und darzustellen. Diese Prävalenz der theoretischen Betrachtungsweise der Physik und der Metaphysik, welche aus der aristotelischen Philosophie stammt, gehört auch noch der Gegenwart an, insofern man die naturwissenschaftliche, d. h. die theoretische Betrachtungsweise auch auf die Gegenstände der praktischen Wissenschaften überträgt, obgleich sie an sich dieser Erkenntnissart nicht angehören. Man erkennt hieraus aber, in welchem Grade auch die moderne Wissenschaftsbildung noch abhängig ist von der aristotelischen Philosophie, welche ihre Herrschaft über dieselbe führte, obgleich sie aus der Polemik mit der Lehre des Aristoteles sich gebildet hat. Die Prävalenz der sogenannten naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, deren die Gegenwart sich rühmt, ist nichts weiter als ein Aristotslismus.

Die theoretischen und die praktischen Wissenschaften sind zwei Arten des Wissens, die einander nebengeordnet, aber nicht in der Weise subordinirt sind, dass die theoretischen Wissenschaften der Physik, der Mathematik und der Metaphysik allein dem Begriff des Wissens entsprechen und in sich realisiren, die praktischen Wissenschaften aber nur in ungenügender Weise. Man sollte überall diesen oft verwirrenden Sprachgebrauch der theoretischen Erkenntniss, der theoretischen Wissenschaft, der theoretischen Philosophie aufgeben, da er nur dazu veranlasst, den Begriff der Wissenschaft einseitig zu bestimmen. Erkenntniss und Wissenschaft, was auch ihr Gegenstand sein mag, sind eine Theorie, wird aber das Adjectivum theoretisch nochmals als Bestimmung hinzugefügt, so bedeutet dies nichts anderes, als dass man eine Hälfte des Wissens, von dem Sein oder von der Natur, welche auf ein Gebiet der Erfahrung oder der Dinge sich bezieht, einseitig bevorzugt und willkürlich zum Begriff des Ganzen macht. Diese Eintheilung der Philosophie oder der Wissenschaft ist freilich, wie man sagt, in der Philosophie des Aristoteles, zweifelhaft, indess ist es doch gewiss, dass die Eintheilung in die theoretischen und die praktischen Wissenschaften aus der Lehre des Aristoteles entstanden und durch seine Schule ihre grosse Verbreitung gefunden hat. Sie gehört zu seiner Philosophie und hat darin ihre Begründung, denn die ganze Denkweise des Aristoteles ist durch seine Entgegensetzung von Theorie und Praxis und der Bevorzugung der Theorie vor der Praxis bestimmt, welches sich auch auf die Wissenschaften selbst in ihrer Eintheilung übertragen hat.

Aristoteles ist der Gründer der Logik, aber zugleich auch der Metaphysik. Beides gehört zusammen. Aristoteles hat sich genöthigt gesehen, eine Wissenschaft zu bilden, welche er selbst die erste Philosophie oder die erste Wissenschaft nennt, die aber, wie bekannt, nach der zufälligen Anordnung seiner Schrift Metaphysik genannt wird. Aus verschiedenen Beweggründen ist sie entstanden. Bei Aristoteles wie bei Platon fällt der Begriff der Philosophie mit dem der Wissenschaft zusammen und wird sie als ein ungeschiedenes Ganze, welches alle Wissenschaften in sich umfasst und repräsentirt, aufgefasst. Die Erfahrungswissenschaften haben noch neben der Philosophie keine Selbständigkeit und sich noch nicht als besondere Wissenschaften von der allgemeinen geschieden. Es kommt hinzu, dass Aristoteles keine Arten,

sondern nur Grade des Wissens kennt, indem er annimmt, dass aller Inhalt des Erkennens ursprünglieh dureh die Empirie gegeben sei und durch Abstraction daraus gewonnen werde. Die drei Arten der theoretisehen Wissenschaften stellen daher nur drei Grade in der Bearbeitung der Begriffe, in ihrer Abstraction aus der Erfahrung dar. Die Physik hat unmittelbar den Inhalt der Erfahrung zu ihrem Gegenstande, indem sie die Körperwelt in ihren Bewegungen erkennt. Die Mathematik abstrahirt von der Bewegung und erkennt die Körperwelt in ihren unveränderlichen Gestalten. Die Metaphysik steht noeh eine Stufe höher in der Abstraetion, indem sie das Seiende, das Wesen der Dinge an sieh frei von der Materie und ihren Veränderungen auffasst, wobei jedesmal von der Form des Erkennens abgesehen wird, wodurch diese Wissensehaften ihre Gegenstände erkennen, da dureh das angewandte Verfahren nur der Inhalt des Erkennens bezeiehnet wird, der das Gebiet dieser drei Wissensehaften der reinen Theorie bildet. In dieser Reihenfolge der Entstehung der Wissensehaften durch Abstraetion aus der Erfahrung würde die Physik die erste, die Mathematik die zweite und die Metaphysik erst die dritte Wissenschaft sein. Die Physik repräsentirt die Erfahrungswissensehaft, die Mathematik steht in der Mitte zwisehen der Physik und der Metaphysik, welehe noch mehr von dem gegebenen Inhalt sich entfernt, als die Mathematik.

Diese drei theoretisehen Wissensehaften des Aristoteles bilden noeh einen Ausgangspunkt und eine Grundlage von Kant's Kritik der reinen Vernunft, haben aber dureh ihn eine andere Ordnung empfangen, weil Kant sie nieht bloss auffasst als Grade in der Abstraction aus der Erfahrung, sondern sie zugleieh naeh der Form ihres Erkennens, und demgemäss als Arten des Wissens bestimmt. Nach seiner Auffassung steht die Mathematik der Erfahrung zunächst, weil sie direet auf Ansehauungen und nicht auf Begriffen ruht, und nur die Formen von aller Empirie, des Raumes und der Zeit, zum Gegenstande hat. Darauf folgt erst die Physik, deren Erkenntnisse sieh auf den Inhalt der Erfahrung beziehen, nieht bloss auf Ansehauungen, sondern auf Begriffen ruhen, und daher weiter in das Reale eindringen als die mathematisehe Erkenntniss. Beide aber, Mathematik und Physik, haben es nur zu thun mit den Erseheinungen der Dinge. Darüber hinaus strebt die Metaphysik naeh der Erkenntniss der Dinge an sieh, welche selber keine Erseheinungen, sondern ein Unendliehes

und Unbedingtes sind, das nicht mehr in sinnlichen Vorstellungen gedacht werden kann wie die Welt, die Seele und Gott. Es hat kein geringes Interesse zu sehen wie Aristoteles unmittelbar vor Kant steht, seine Lehren aber durch ihn eine gänzliche Umgestaltung erfahren.

Auf diesem Wege der Entstehung der Wissenschaften aus der Erfahrung gelangen wir aber nicht zu dem Begriffe der Metaphysik, inwiefern Aristoteles sie die erste Wissenschaft oder die erste Philosophie genannt hat, denn danach würde sie in der Reihe der Wissenschaften vielmehr die letzte als die erste Wissenschaft sein. Um zu diesem Begriffe zu gelangen, müssen ganz andere Beweg- und Entstehungsgründe in Betracht gezogen werden. Aristoteles geht davon aus, dass die einzelnen Wissenschaften, deren jede nur einen besonderen Gegenstand, eine bestimmte Gattung des Seienden erkennt, Voraussetzungen über die Existenz und das Wesen ihres Gegenstandes machen, welche sie als solche nicht begründen und nicht begründen können. Es müsste daher eine allgemeine Wissenschaft geben, welche diese Voraussetzungen der übrigen Wissenschaften zum Gegenstande ihrer Untersuchungen macht, und daher das Allgemeine als solches, das Seiende an und für sich zum Gegenstande des Erkennens habe. Das erste Seiende aber ist Gott, und die erste Philosophie daher die Theologie, denn in der Erkenntniss von Gott müssen auch die allgemeinen Begriffe liegen, wodurch alles Seiende gedacht wird. Die erste Wissenschaft, welche allen anderen vorgeht, kann keine andere Aufgabe haben, als die Begründung des Erkennens. Daher heisst die Metaphysik auch die Erkenntnisslehre, oder die Wissenschaft von der Erkenntniss, oder von den Principien des Erkennens. Die Metaphysik als die erste Wissenschaft erhält hierdurch zugleich eine andere Stellung zu allen übrigen Wissenschaften, da sie ihre Voraussetzungen zu begründen und ihre Grundsätze zu untersuchen hat.

Die Definition der Metaphysik ist der Begriff der Philosophie im Besondern. Metaphysik ist Philosophie und Philosophie ist Metaphysik. Ohne die erste Philosophie, ohne die Metaphysik, keine Philosophie. Wird die Möglichkeit der Philosophie in Frage gestellt, so richtet sich diese Polemik stets gegen die Metaphysik, man bezweifelt die Möglichkeit einer Erkenntniss der Dinge in ihrem wahren Sein und Wesen, womit die Metaphysik es zu thun hat. Ihre Bildung durch den Aristoteles ent-

springt auch aus dem Bedürfnisse einer Scheidung der Philosophie in ihrem Wesen von den übrigen Wissenschaften. Denn an sich fällt auch bei Aristoteles der Begriff der Philosophie mit dem der Wissenschaft zusammen und ist sie überall nach ihrem antiken Begriffe das ungeschiedene Ganze aller Wissenschaften, die an sich alle gleich, sich nur nach ihrem empirischen Inhalte und dem Grade der Abstraction in der Begriffsbildung unterscheiden. In dieser Summe der Wissenschaften gelangt die Philosophie als solche zu keiner selbständigen Ausbildung. Sollte dies gewonnen werden, war die Gründung der Metaphysik, als der ersten Wissenschaft, welche alle Erkennnisse zu begründen hat, nothwendig, wie dies durch den Aristoteles geschehen ist. Wie bei Platon die Dialektik, so ist bei Aristoteles die Metaphysik die Philosophie.

Allein durchgeführt hat Aristoteles seine Auffassung nicht. Dies tritt hervor in der Aufstellung und der Begründung der analytischen Logik des Aristoteles. Der ersten Wissenschaft kann an sich keine Wissenschaft vorhergehen, da alle ihre Begründung erst durch die Metaphysik erlangen. Trotzdem geht aber bei dem Aristoteles die analytische Logik der Metaphysik vorher, da er meint, dass die erste Philosophie in ihren Untersuchungen selbst bedingt sei durch die Erkenntniss von der Form der Wissenschaft, wie in ihr eine Erkenntniss mit der andern in Verbindung steht, womit die logischen oder die analytischen Untersuchungen sich beschäftigen. Man müsse erst die Form der Wissenschaft kennen, bevor ihr Gegenstand selbst sich bestimmen lasse.

Wenn die Logik aber der Metaphysik selbst vorhergeht, so würde nicht die Metaphysik, die Wissenschaft vom Sein, sondern die Logik, die Wissenschaft vom Denken, die erste Wissenschaft sein, was mit der aristotelischen Auffassung jedoch nicht übereinstimmt, da nach ihr die Metaphysik die erste Wissenschaft sein soll. Es würde dann nur, wie es scheint, der Ausweg übrig bleiben, dass die Logik selbst nur eine Propädeudik wäre und ausserhalb des Systems der Philosophie ihren Platz habe, ein Ausweg, der vielfach von den Aristotelikern, welche die analytische Logik als solche aufrecht erhalten wollen, gewählt worden ist. Es kommt hinzu, dass die Logik sich auch nicht einordnen lässt in die Eintheilung der Wissenschaften in die theoretischen, welche das Sein, und in die praktischen, welche

das Handeln erkennen. Denn man kann die Logik ebenso wohl als eine theoretische wie als praktische oder technische Wissenschaft auffassen, je nachdem man das Denken als eine Kunst oder als eine blosse Physis auffasst. Die Logik als eine blosse Propädeutik würde aber selbst nichts weiter sein als eine problematische Wissenschaft, deren Lehren in sich selber ungewiss, unbestimmt und schwankend, für die übrigen Wissenschaften höchstens als eine Summe von Reflexen und guten Rathschlägen gelten könnten. Denn die blosse Propädeutik kann ihre eigene Lehre, welche sie überdies bloss aus der Beobachtung abstrahirt, nicht begründen, wenn sie sich nicht mit der Metaphysik verbindet. Eine solche propädeutische Logik hat in jeder Beziehung einen sehr zweifelhaften Werth.

Indess verhält sich die Sache doch bei dem Aristoteles, wie es scheint, anders. Denn die Logik ist selbst nur ein Theil der ersten Philosophie. Sie hat ihre Begründung nicht in sich, sondern in ihrer Verbindung mit der Metaphysik, welche andererseits über das Seiende nichts zu bestimmen vermag, anders als aus den Formen des Denkens. Die Logik handelt von der Form, die Metaphysik von dem Gegenstande der Wissenschaften, beide betrachten dasselbe, die Erkenntniss oder die Wissenschaft nach ihrer Form und ihrem Gegenstande. Die Formen des Denkens werden von der Analytik des Aristoteles nicht für sich, sondern als Mittel zum Erkennen und für die Wissenschaftsbildung aufgefasst; der Logik liegt selbst zu Grunde der Begriff der Wissenschaft, welche ihren Gegenstand erkennt, wie er ist. Die Analytik hat selbst ihre Begründung in der Metaphysik, welche die Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens wie den Satz der Widersprüche, die sich nicht auf einzelne Gegenstände des Erkennens, sondern auf alle Wissenschaften beziehen, untersucht. Ebenso verfährt aber auch die Metaphysik nach dem Grundsatze der alten Philosophie, dass die Annahmen über das Seiende durch die Untersuchung über die Wahrheit des Erkennens bedingt sind. Das Erkennen selber bezeugt durch sich die Existenz seines Gegenstandes. Platon und Aristoteles wissen nichts von einer Wahrheit des Erkennens, welches keinen Gegenstand hat, das kein Seiendes erkennt. Diese moderne Verlegenheitsphilosophie ist ihnen völlig fremd, weshalb sie stets Logik und Metaphysik, Form und Gegenstand des Erkennens in Verbindung mit einander stehend angenommen haben.

Wenn daher auch in der Abhandlung der Logik und der Metaphysik des Aristoteles ein Anlass enthalten ist zur Entstehung der von der Metaphysik getrennten formalen und propädeutischen Logik auf der einen Seite und der von der Logik getrennten dogmatischen Metaphysik auf der andern Seite, so ist doch weder der Formalismus dieser Logik, noch der Dogmatismus der neben ihr hergehenden Metaphysik selbst in der Philosophie des Aristoteles enthalten. Denn Platon und Aristoteles befinden sich vielmehr auf dem Standpunkte einer kritischen Philosophie, welche das Erkennen zugleich nach seiner Form und seinem Gegenstande untersucht. Aber diese Untersuchungen ruhen bei Beiden auf positiven und nicht auf negativen Ueberzeugungen, indem sie annehmen, dass eine Begründung des Erkennens und der Wissenschaft möglich ist und weit entfernt sind von der modernen Verzweiflungsphilosophie, welche das Erkennen begründen will aus der Unmöglichkeit des Erkennens.

Zu den logischen Schriften des Aristoteles rechnet man auch seine Kategorienlehre, welche nach der gewöhnlichen Anordnung den analytischen oder logischen Abhandlungen vorher geht, wodurch jedoch die Frage nach der Stellung von Logik und Metaphysik bei dem Aristoteles von Neuem hervortritt. Denn in den Kategorien werden gedacht Formen des Seins, welche sowohl in der Logik wie in der Metaphysik zur Anwendung kommen, weshalb man die Kategorienlehre wiederum als eine Einleitung und als eine Art Vorwissenschaft, sowohl zur Logik, wie zur Metaphysik rechnen kann und gerechnet hat. Die Kategorienlehre würde allen Wissenschaften vorhergehen. Nimmt man an, dass die Kategorienlehre selbst der Logik vorhergeht und zu Grunde liegt, wie es in der Anordnung der aristotelischen Schriften geschieht, so wird dadurch die Logik, die Lehre von den Formen des Denkens, nicht bloss hinterher, sondern schon im Voraus von der Lehre von den Formen des Seins, wie sie in den Kategorien gedacht werden, abhängig, welches auch thatsächlich immer der Fall gewesen ist. Denn ohne eine gewisse Kategorienlehre und wenn sie auch nur sprachlich ist, giebt es überall gar keine Logik, die stets und überall wenigstens von der Metaphysik in der Sprache abhängig ist. (Die Reform der Logik S. 165).

Offenbar ist ein Mangel an architektonischem Denken bei dem Aristoteles vorhanden, welches er nicht wie Platon geübt

und angewandt hat. Die Theile der Philosophie fallen auseinander und lösen sich in Abhandlungen auf, welche eine grössere Selbständigkeit occupiren, als ihnen principiell zukommt. Handelte es sich hierbei bloss um die Philosophie des Aristoteles für sich, würde man auf diese architektonische Unklarheit nicht viel zu geben haben. Aber seine Philosophie hat eine so grosse weltgeschichtliche Bedeutung erreicht, dass diese Mängel, Unklarheiten und Zweideutigkeiten in der Ordnung seiner Gedanken verhängnissvoll für alle spätere Philosophie geworden sind. Was als integrirender Bestandtheil eines grossen Ganzen eine gewisse Bedeutung haben kann, verliert dieselbe, wenn der Bestandtheil aus dem Ganzen heraus gerissen für sich etwas zu sein prätendirt, wozu die Kategorienlehre des Aristoteles, die an sich nur eine Art Terminologie ist, gelangt ist durch die unglaubliche Interpretationssucht, welche die gelehrte Philosophie an ihr ausgeübt hat. Kant setzte seine Kategorienlehre an die Stelle der aristotelischen Kategorienlehre, als einen Schematismus, wodurch die Dinge für das Erkennen eingefangen werden sollen, und noch gegenwärtig leidet die deutsche Philosophie an diesem Unwesen, vor Allem in dem Kantianismus vor Fichte und nach Fichte, wie die vorkantische Philosophie an dem Netzwerke der aristotelischen Kategorien, da sie mehr sein sollen, als sie sind.

Indes ist doch nicht Alles direct in der Philosophie des Aristoteles enthalten, was aus einem Mangel des architektonischen Denkens aus seiner Lehre entstanden ist. Die drei Theile oder Abhandlungen, die Kategorienlehre, die Analytik und die Metaphysik sind in Wahrheit nur integrirende Bestandtheile der ersten Philosophie, wodurch sie allein ihren Begriff und ihre wahre Auffassung finden, während sie dies verlieren, sobald sie nicht als blosse Abhandlungen der ersten Wissenschaft, sondern als selbständige Disciplinen, was sie nicht sind, aufgefasst werden. Es liegt doch der Metaphysik, der Analytik und der Kategorienlehre bei dem Aristoteles ein und derselbe Begriff der Wissenschaft zu Grunde, der seine Erklärung und Begründung nur in ihrer Verbindung findet.

Ueber den Inhalt und die Form, die Bestimmung und die Bildung der Wissenschaften hat Aristoteles eine andere Ansicht als Platon. Erkenntniss der Ideen, welche das bleibende Wesen der Dinge in Begriffen denken, ist nach Platon Wissenschaft. Nach Aristoteles aber hat die Wissenschaft die Aufgabe, die Ver-

änderungen der Dinge aus ihren Ursachen zu erkennen. Aristoteles will die Ursachen der Erscheinungen, Platon ihre Ideen erkennen. Aristoteles verbindet, was Platon scheidet. Er will die Dinge sehen, wie sie an sich sind in ihrer Vollendung, wovon in allen Erscheinungen nur ein stets mangelhaftes und veränderliches Bild enthalten ist. Die vollendete Wirklichkeit der Dinge soll die Wissenschaft erkennen, weshalb sich einander entgegenstehen die Erscheinungen und die Ideenwelt, die sensible und die intelligible Welt, welche nicht in jener enthalten und nicht durch sie gemessen werden kann. Aristoteles verbindet Beides mit einander, das Intelligible ist im Sensiblen, die Ursachen der Veränderungen sind in den Veränderungen wirklich, welche empfunden und wahrgenommen werden. Die Ursachen sind den Erscheinungen selber, welche von ihnen hervorgebracht werden, immanent. Wissenschaft ist nach dem Aristoteles, um es mit einem Worte zu sagen, Causalerkenntniss, sie soll die Dinge erkennen, wie sie aus ihren Ursachen werden, welche die Anfänge und Bedingungen von allen Veränderungen in sich begreifen, woraus sie zu erklären sind. In dieser Auffassung von dem Wesen und der Bestimmung der Wissenschaft liegt der Differenzpunkt zwischen dem Aristoteles und Platon, worauf auch die an sich unerquickliche und endlose Bestreitung der Ideenlehre ruht, welche weder für die Auffassung der platonischen, noch der aristotelischen Philosophie von entscheidender Kraft ist, da sie selbst von den entgegensetzten Begriffsbestimmungen über das Wesen und die Aufgabe der Wissenschaft abhängig ist. Ob das Sein oder ob das Werden, ob das Wesen oder ob die Ursachen den wahren Gegenstand des Erkennens bilden, ist seitdem eine noch unentschiedene Streitfrage der Wissenschaften geworden. Die platonische Ideenlehre und die aristotelische Ursachenlehre repräsentiren diese Differenz. Den wesentlichen oder den substanziellen Zusammenhang aller Erscheinungen der Dinge, der in ihren Begriffen gedacht wird, hat die Wissenschaft nach der platonischen Dialektik zu ihrem Gegenstande, den causalen Zusammenhang, der alle Veränderungen der Dinge bedingt, soll nach der aristotelischen Logik und Metaphysik die Wissenschaft erkennen.

Vier Ursachen, meinte Aristoteles, bedingen alle Veränderungen der Dinge und müssen von allen Wissenschaften in Betracht gezogen werden, wenn sie die gegebenen Veränderungen der Dinge erkennen wollen, die Materie und die Form, die Be-

wegung und der Zweck. Unstreitlich liegt in dieser Vierursachenlehre des Aristoteles nicht nur das Wesen seiner Weltansicht, sondern auch die weltgeschichtliche Bedeutung, welche seine Philosophie durch ihre Erklärung von dem Begriffe der Wissenschaft erlangt, dass sie Causalerkenntniss ist und dass diese in der Erkenntniss der vier Ursachen von allen Veränderungen liege. Diese Lehre des Aristoteles über den Begriff der Wissenschaft, der seiner Logik und Metaphysik zu Grunde liegt, ist aber keine griechische Antiquität, sondern noch in der Gegenwart von maassgebender Bedeutung, da keine Fortbildung der Logik und Metaphysik möglich ist, ohne eine gründliche Auseinandersetzung mit der Vierursachenlehre des Aristoteles, welche durch das Mittelalter der modernen Wissenschaftsbildung direct überliefert worden ist.

Eine Entscheidung über die Ursachenlehre des Aristoteles ist aber bis jetzt noch überall nicht gefunden, um so weniger als sie oftmals bloss als eine griechische Antiquität behandelt wird, was sie doch nicht ist. Noch viel weniger aber ist es bereits entschieden, ob die aristotelische, oder ob die platonische Auffassung von der Bestimmung und dem Wesen der Wissenschaft ihren wahren Begriff enthalte. Diese wird auch überall nicht gefunden werden, wenn man meint, sie aus der Alternative gewinnen zu können, dass die Wissenschaft entweder Ideenlehre oder Causallehre sei, da es doch auch möglich ist, dass beide Auffassungen, die platonische wie die aristotelische, an sich einseitig sind und ihre theilweise Berechtigung selbst erst aus einer neuen Untersuchung über den Begriff der Wissenschaft gefunden werden kann, worauf schon Kant's Kritik der reinen Vernunft hinweist, da ihr nicht der aristotelische, sondern der platonische Begriff der Wissenschaft zu Grunde liegt. (Die Reform der Logik, S. 130. Die Philosophie seit Kant. S. 141.)

Der Begriff der Wissenschaft, wie ihn Aristoteles bestimmt hat, liegt sowohl seiner Logik wie seiner Metaphysik zu Grunde. Die Logik des Aristoteles ruht, was bisher fast allgemein nicht beachtet worden ist, auf seiner Erklärung von dem Begriffe der Wissenschaft, der nicht gleich ist jeglicher Auffassung von dem Wesen und dem Problem der Wissenschaft. Gedacht und angenommen worden ist es wohl, dass es eine Logik giebt, und zwar die aristotelische, welche mit jeder Auffassung von dem Wesen und dem Problem einer Wissenschaft, zu welcher An-

sicht von der gegenständlichen Welt sie auch durch die Lösung ihres Problems gelangt, verbindbar sei. Indess, dies ist ein Irrthum, eine solche Logik giebt es nicht, sie ist unmöglich. Sie würde mehr als ein Wunder sein, das doch im Zusammenhange eines göttlichen Planes steht, sie würde der absolute Zufall sein, der nur in der atomistischen Philosophie den mangelnden Verstand in der Erkenntniss der Dinge vertritt. Das Denken ist keine solche willkürliche Potenz, die in gleicher Weise jede Weltansicht, zu welchen Wahrheiten oder Absurditäten diese auch gelangen mag, durch seine Formen zu begründen und zu beweisen im Stande wäre. Es giebt nur eine Logik, welche auf einem bestimmten Begriffe ruht, und nicht soviele Logiken, als es willkürliche Weltansichten der Wissenschaften giebt, denen überall keine Logik, welche die Normen des Denkens in sich begreift, zu Grunde liegt. Eine Logik, welche mit jeglicher Weltansicht verträglich sein soll, ist nur eine zweideutige Logik, ein Gerichtshof, der alle Parteien durch seine Urtheilslosigkeit in Verzweiflung bringt, und zuletzt die blosse Gewalt der Thatsachen zur Norm für die Wahrheit der Erkenntnisse macht.

Die Logik handelt von der Form der Wissenschaft, welche den Zweck hat, Erkenntnisse aus einander hervorzubringen und mit einander zu einem Ganzen zu verbinden. Die Form der Wissenschaft ist aber nicht die Wissenschaft, sondern nur eine Seite ihrer Existenz, welche in nothwendiger Beziehung zu dem Inhalte und Gegenstande der Wissenschaften steht, wie er ursprünglich in der Problemstellung der Wissenschaften gedacht wird. Die Wissenschaft, welche das Problem hat, die Veränderungen der Dinge aus ihren Ursachen zu erkennen, muss daher auch eine bestimmte Form haben, welche zur Lösung ihres Problems dient, wie dies auch bei dem Aristoteles vorhanden ist.

Die Ursachen der Veränderungen können nur mittelbar, nicht unmittelbar erkannt werden und zwar erkennen wir sie auf dem doppelten Wege, ausgehend von der Erfahrung per inductionem, oder ausgehend von den Begriffen per syllogismem. Die Wissenschaft ist eine mittelbare Erkenntniss der Dinge, sie hat ihr Wesen in der Vermittlung durch die Induction und durch den Syllogismus. Indess haben beide Methoden doch eine verschiedene Stellung zur Wissenschaft. Die Induction führt hinein in die Wissenschaft, indem sie das Allgemeine aus dem Besondern erkennt. Das der Wissenschaft immanente Verfahren ist aber

die Beweisführung durch den Syllogismus, wodurch aus dem Allgemeinen das Besondere bestimmt und erkannt wird. Die Wissenschaft ist die Fertigkeit der Beweisführung durch den Syllogismus. Der Beweis durch das Schlussverfahren bildet nach Aristoteles das Wesen der Wissenschaft, wodurch er den Begriff der Wissenschaft bestimmt und begrenzt. Nur das bewiesene Wissen ist Wissenschaft. Die Induction ist nur ein Hülfsmittel für die Beweisführung durch den Syllogismus. In ihm besteht das wahre Wesen der Wissenschaft, ihrer Form nach. Die Wissenschaft ist lehrbar und lernbar, weil alle ihre Erkenntnisse auf Vermittelungen beruhen.

Die Vermittelung aber durch die Induction und das Schlussverfahren kann nicht in's Unendliche gehen, sondern muss, wenn Erkenntniss möglich sein soll, nach beiden Seiten begrenzt sein. Der Wissenschaft, der mittelbaren Erkenntniss, geht daher vorher und liegt zu Grunde ein unmittelbares Wissen, wodurch die Wissenschaft selbst in ihrem Begriffe begrenzt wird. Dies unmittelbare Wissen ist doppelt, die Erfahrung auf der einen Seite, und die reinen Gedanken der Vernunft auf der andern Seite. Die Erfahrung enthält ein unmittelbares Wissen von Einzeldingen und ist dadurch eine Grundlage der Wissenschaft, die für sich nur das Allgemeine erkennt, welches sie jedoch aus dem Einzelnen der Empirie durch Abstraction gewinnen soll. Auf der andern Seite nimmt Aristoteles an ein unmittelbares Wissen von den Principien durch die Vernunft. Weder die obersten Principien, noch die individuellen Thatsachen lassen sich beweisen oder definiren, sondern können nur unmittelbar gewiss sein. Wir können sie nur finden oder nicht finden; gefunden und entdeckt sind sie durch sich selber gewiss, ein Irrthum findet dabei nicht statt. Auch die Existenz und das Wesen eines wirklichen Objectes kann nur unmittelbar und nicht mittelbar erkannt werden. Von den Anfängen des Gewussten in der Empirie und den reinen Gedanken der Vernunft giebt es daher keine Wissenschaft, deren Begriff eingeschränkt wird auf das mittelbare Erkennen aus einem unmittelbaren und unbeweisbaren Wissen, welches aller Wissenschaftsbildung vorhergeht und zu Grunde liegt. Die Wissenschaft bewegt sich nur in dieser mittelbaren Region zwischen den Grenzen, wodurch sie in ihrem Gebiete eingeschlossen ist.

Aristoteles nimmt demnach an ein dreifaches Wissen, das

unmittelbare Wissen der Erfahrung von individuellen Dingen und Thatsachen; das unmittelbare Wissen der Vernunft von den obersten Principien, und das mittelbare Wissen der Wissenschaft. Alles Wissen umfasst in sich, experientia, principia et demonstratio, und in der demonstratio hat die Wissenschaft ihr Wesen. Die Erfahrung und der Gedanke erhalten hierdurch eine andere Stellung zur Wissenschaft. Aristoteles unterscheidet Vernunft und Wissenschaft. Die Vernunft enthält für sich keine Wissenschaft, sondern nur denkbare Principien, woraus Wissenschaft erst entsteht, wenn etwas zu den reinen Gedanken hinzukommt, weshalb man auch sagt, Aristoteles habe zuerst das Denken vom Erkennen, welches einen Gegenstand hat, unterschieden; aber geschieden und getrennt hat er doch nicht beides von einander, wie es in der späteren Philosophie geschehen ist. Aber auch die Empirie ist für sich keine Wissenschaft, denn sie erkennt nur das Einzelne und nichts Allgemeines, nur die Thatsachen, dass etwas ist, nicht aber das Nothwendige, den Grund, warum etwas ist. Das Allgemeine und Nothwendige wird nur mittelbar durch die Wissenschaft erkannt.

Alle Wissenschaft ist demnach bedingt auf der einen Seite durch die Vernunft, ihre Erkenntnisskraft kann sie nicht hervorbringen, sondern muss sie voraussetzen. Die Gewissheit von der Möglichkeit der Erkenntniss bedingt die Entstehung der Wissenschaft. Auf der andern Seite ist sie durch die Erfahrung bedingt. Sie kann die Welt nicht machen, sondern setzt ein Gegebenes voraus, welches durch die Erfahrung zur Erkenntniss kommt. Wäre keine Realität, sondern nur Täuschung in der Erfahrung, so müsste das Denken Alles, sogar den Gegenstand, erst vorher hervorbringen, um ihn zu erkennen. Mit Recht hat Aristoteles die Wissenschaft auf diesen Bedingungen ihrer Möglichkeit gegründet. Die Wissenschaft kann so wenig die Vernunft wie die Welt machen. Sie kann die Wahrheit nicht finden, wenn sie sich einbildet, dass die Vernunft und die Welt ihre Producte sind und ausser ihren Vorstellungen keine Existenz haben. Die Erfahrung und die Vernunft gehen nicht auf in den Verstand der Gelehrten und die Summe von Beobachtungen, die sie gesammelt haben, sondern sind Güter des geistigen Lebens, woran die Wissenschaften participiren, die sie aber durch sich nicht ersetzen können. Sie müssen sich immer wieder belehren lassen, dass sie von einem Wissen der Vernunft und der Empirie

in ihrer Entstehung und Bildung bedingt sind, das sie nur zu ihrem eignen Nachtheile ignoriren können.

Eine andere Frage aber ist es, ob Aristoteles diese nothwendige Begrenzung der Wissenschaft, indem er sie als die Fertigkeit der Beweisführung aus Vorkenntnissen auffasst, wovon es keine Wissenschaft geben soll, nicht zu einer Beschränkung derselben gemacht hat. Denn die Wissenschaft kann selbst nicht von der Untersuchung über die Anfänge des Gewussten in der Empirie und der Vernunft ausgeschlossen werden, woraus in ihr ein Dogmatismus entsteht, den erst die neuere Philosophie aus der aristotelischen Auffassung von der Wissenschaft zu entfernen zu ihrem Probleme gemacht hat, indem sie die Realität der Empirie und die Erkenntnisskraft der Vernunft selbst zum Gegenstande der Untersuchung machte. (Die Reform der Logik S. 136.)

Die Wissenschaft hat nach Aristoteles ihr logisches Wesen in der Vermittlung, alle ihre Erkenntnisse sind nur mittelbare. Er selbst anerkennt, dass die Vermittelung nicht endlos sein kann, weshalb auch die Logik, welche sich hierauf gründet, begrenzt ist. Indess liegt doch hierin der Anfang oder der Anlass zu dem Bestreben, das Wesen der Wissenschaft in eine endlose Vermittelung zu setzen, welche, wie man meint, nur aus Noth und Beschränktheit irgendwo abschliesse und für sich zum Nihilismus führen würde. Aus der begrenzten Analytik des Aristoteles ist die formale oder die reine Logik entstanden, welche ihre Grundlage in dem aristotelischen Begriffe der Wissenschaft vergessen hat und ignorirt, und in Folge davon das Denken für sich als eine endlose Vermittelungssucht abhandelt, die nur zufällig irgendwo aufhört, woraus der Skepticismus entspringt, der mit dieser Logik an sich verbunden ist. Diese Logik gilt aber auch in der Gegenwart noch als eine Logik der Wissenschaften, obgleich sie es nicht ist.

Nach seiner Auffassung von dem Wesen der Wissenschaft, welches in dem Schlussverfahren besteht, ist die Logik des Aristoteles wesentlich Syllogistik. Alles Uebrige gilt nur als Mittel und Element des Beweisführens in Syllogismen. Zwei Motive liegen diesen Untersuchungen zu Grunde, ein negatives und ein positives. Das negative liegt in der Bestreitung der Sophistik, der „Jugendkrankheit der griechischen Philosophie“, welche sie zu überwuchern drohte. Die Sophistik bewegt sich in falschen

Schlussfolgerungen, welche durch die richtige Erkenntniss von dem Wesen und den Formen des Syllogismus aufgehoben werden, soweit die Wissenschaft überhaupt im Stande ist, die Sophistik zu entfernen. Denn schlechthin vermag sie dies nicht. Gegen die Verfälschung der Thatsachen, die Verdrehung der Begriffe, die Missachtung der Grundsätze für den Gebrauch der Methoden des Erkennens, besitzt auch die Logik keine Mittel, um diese Uebel zu beseitigen. Dazu sind andere Mittel und Kräfte nothwendig. Der halbe Geist, der theoretische, kann den ganzen Geist nicht ersetzen und vertreten. Auch zu der Erkenntniss der Wahrheit und der Vermeidung des Irrthums ist eine sittliche Kraft, ein Wollen nothwendig, wovon zuletzt auch die Ergebnisse der Erkenntnisse und der Wissenschaften abhängig sind. Für sich kennt die Logik nur den normalen Process der Wissenschaftsbildung, wodurch nicht von selbst das Abnormale sich beseitigen lässt. Dies negative Motiv nimmt aber doch auch gegenwärtig noch einen grossen Raum ein in den Bearbeitungen der Logik, die sich oft mehr mit den gegebenen mangelhaften Formen des Denkens als mit den normalen beschäftigt. Das positive Motiv der logischen Untersuchungen des Aristoteles liegt in der Beurtheilung der Schlussformen nach ihrem Werthe für die Beweisführung der Wissenschaften, worin sie ihr Wesen haben sollen.

Die Logik des Aristoteles hat noch die Form einer empirischen Wissenschaft. Die Formen des Denkens werden aus der Beobachtung abstrahirt und nur als Thatsachen, welche im Denken sich vorfinden, abgehandelt. Das Denken wird auch nicht für sich, sondern wie es in der Sprache sich vorfindet, aufgefasst und dargestellt. Die Formen der Sprache gelten als Formen des Denkens; das Denken in der Sprache als das Denken schlechthin, und die Formen der indogermanischen Sprache zugleich als die allgemeinen Formen des Denkens und seiner Darstellung in der Sprache. Die Logik ist die Wissenschaft von dem „wörtlichen Denken“, von dem Denken wie es in Sprache sich darstellt und mehr eine allgemeine Sprachlehre als eine Theorie des Denkens, womit sie nur zu oft verwechselt worden ist.

Erst in Veranlassung von Kant's Kritik der reinen Vernunft ist von Fichte die Forderung geltend gemacht worden, dass die Logik auch ihrer Form nach eine philosophische Wissenschaft

sein müsse, welche nicht bloss einen thatsächlichen Vorgang des Denkens in der Sprache abhandelt, sondern eine Theorie des Denkens, eine Begründung seiner Formen aufstellt, welches nicht möglich ist, wenn das Denken nur für sich als eine Thatsache abgehandelt wird. Hegel und Schleiermacher haben diese Forderung in verschiedener Weise zu realisiren versucht. Gegenwärtig wird die Logik wieder in der empirischen Form abgehandelt, als wenn es nie eine Philosophie seit Kant gegeben hätte. Mögen die Lösungsversuche, welche in ihr enthalten sind, mangelhaft sein, die Probleme aber, welche sie hervorgerufen hat, haben doch ihre volle historische Berechtigung und werden immer von Neuem wieder hervortreten, trotz aller Verstimmung, welche die Gegenwart beherrscht, deren tieferer Grund in einer gewissen Schwäche des Denkens besteht.

Das Denken in der Sprache bildet den Inhalt der aristotelischen Logik. Die Sprache umfasst aber ein Doppeltes, die Wortbildung und die Satzbildung. Durch ein Wort wird etwas benannt und bezeichnet, durch den Satz aber werden Wörter mit einander zur Darstellung eines Gedankens verbunden. Das Wort hat für sich eine Bedeutung, ist aber zugleich ein möglicher Redetheil. Die Dinge werden benannt in der Voraussetzung, dass sie zugleich Glieder eines Ganzen sind, wodurch sie ihren Begriff haben. Der Satz ist für sich die Form einer Verbindung, welche aber dadurch bedingt ist, dass das Wort eine Bedeutung hat oder ein Zeichen von etwas Gegenständlichem ist. Die Wahrheit des Wortes bedingt die Wahrheit der Rede; die Wahrheit des Wortes liegt aber zugleich darin, dass es ein möglicher Theil der Rede, das Glied eines Ganzen ist. Das Wort nach seiner Bedeutung für sich gilt in der Logik als der Ausdruck eines Begriffes, der Satz als die Darstellung eines Urtheils. Die Kategorienlehre des Aristoteles betrachtet das Wort für sich als Ausdruck eines Begriffes und ist daher eine Begriffslehre, die Analytik geht aus von dem Satze, sofern er eine Erkenntniss ertheilt oder ein Urtheil darstellt.

Die Kategorien des Aristoteles sind Begriffe, welche in der Bedeutung der Worte liegen ausser ihrer Verbindung im Satze, also abgesehen davon wie sie Theile der Rede sind. Wenn sie, wie Trendelenburg sagt (Geschichte der Kategorienlehre S. 13, 16), aus der Auflösung des Satzes entstehen, so heisst dies nichts anderes, als dass sie in der Bedeutung des Wortes für sich ausser

dem Satze liegen, und demnach auch nicht aus den Theilen der Rede sich ergeben. Sie lassen sich wohl auf Redetheile zurückführen, aber in dieser Reduction liegt selbst keine Ableitung der Kategorien aus den Theilen der Rede, sondern dass sie schon in dem einfachen Worte für sich, wie auch Aristoteles meint, gegeben sind.

Sollten sie aus den Redetheilen abgeleitet werden, so müsste doch erst gezeigt werden, wie diese Begriffe daraus entspringen, und da Aristoteles wie Plato nur zwei Redetheile des einfachen Satzes kennt, so müssten sie aus dem Nomen und Verbum abgeleitet werden, woraus zugleich sich ergeben würde, dass die Mehrzahl der von Aristoteles angegebenen Kategorien selbst nur als abgeleitete Begriffe gelten können, es würden dann nur die beiden Begriffe als Kategorien nachbleiben, welche aller Satzbildung zu Grunde liegen und aus deren Anwendung erst Nomina und Verba als Theile der Rede entstehen. Aristoteles aber fasst sie nur auf als gegebene und zwar durch die Sprache gegebene Begriffe.

Das einfache Wort ausser der Verbindung im Satze enthält in sich einen Begriff oder eine Kategorie, deren es zehn geben soll. Denn das einfache Wort benennt oder bedeutet, meint Aristoteles, entweder eine Substanz, oder eine Grösse, oder eine Beschaffenheit, oder ein Wo, oder ein Wann, oder ein Liegen oder ein Haben, oder ein Thun oder ein Leiden. Woher Aristoteles diese zehn Abtheilungen genommen hat, ist ebenso zweifelhaft, als die Annahme, wie mit einem Worte zugleich sein Begriff oder seine Kategorie gegeben sein soll. Denn das Wort hat den Begriff oder die Kategorie in sich, ausserdem was es im Besondern bedeutet, sie stammen daher aus einem Verfahren der Sprache, welches ihrer Wort- und Satzbildung, ihrer Namengebung und Bezeichnungsweise als eine allgemeine und leitende Idee schon zu Grunde liegt. Bei Aristoteles gilt Beides aber nur als eine gegebene Thatsache, sowohl dass mit dem Worte zugleich seine Kategorie gegeben sein soll, als dass es zehn Kategorien giebt.

Die ganze Abhandlungsweise ist empirisch, aber nicht philosophisch, was seinen Grund in einer abstracten Betrachtungsweise des Aristoteles hat, indem er in der Kategorienlehre die Sprache nur auffasst als eine Menge von Wörtern und von ihren Verbindungsformen, wie sie Theile eines Ganzen in der Rede

sind, abstrahirt. Er beachtet gar nicht, dass jedes Wort nur Etwas bezeichnet, sofern es zugleich Theil und Glied eines Ganzen ist, sondern in seinem bloss empirischen Verfahren hält er dafür, dass mit dem Worte zugleich sein Begriff oder seine Kategorie gegeben sei.

Diese zehn Begriffe können wohl in weitere Unterabtheilungen gebracht werden, wobei aber Eintheilungsgründe angebracht werden müssen, die ausserhalb der Kategorienlehre des Aristoteles liegen. Man muss auf die Metaphysik zurückgehen, wenn man eine Begründung und Ordnung der Kategorien finden will, woraus schon von selbst sich ergiebt, dass die Kategorienlehre bei dem Aristoteles gar nicht die Bedeutung hat, die man ihr geliehen hat. Für die erste Philosophie kann sie nur als eine Art Einleitung und Vorbereitung angesehen werden. Sie ist nur eine empirische Behandlung der Metaphysik der Sprache.

Wahrheit liegt jedoch, nach der Meinung des Aristoteles, nicht im Worte, sondern erst in ihrer Verbindung im Satze, der bejaht oder verneint. Das Wort für sich als Zeichen eines Begriffes ist weder wahr, noch falsch, sondern lässt es ungewiss, ob das darin Gedachte wahr oder falsch ist, wenn nicht davon ein Sein oder Nichtsein behauptet wird. Erst dadurch, dass mit einem Worte oder einem Gedanken der Begriff des Seins oder des Nichtseins des Gedachten verbunden wird, wird über Wahrheit und Irrthum etwas bestimmt. Dies geschieht aber nur in einem Satze, wodurch die Verbindung seiner Elemente bejaht oder verneint wird. Als die Elemente des Satzes gelten aber nicht die Kategorien, sondern das Wort als Nomen und Verbum. Der Satz verbindet ein Nomen als Subject mit einem Verbum als Prädicat. Die Worte und die Begriffe gelten jedoch nur als Elemente der Sätze und der Urtheile. Die Form ihrer Verbindung wird der Gegenstand der Logik des Aristoteles. Wie die Kategorienlehre einseitig das Wort für sich auffasst, ebenso einseitig verfährt die Logik, indem sie von den Elementen des Satzes abstrahirt und nur die Form ihrer Verbindung im Satze oder im Urtheile zum Gegenstande der logischen Untersuchung macht. Nur die Sätze, welche eine Erkenntniss ertheilen, enthalten ein Urtheil. Sätze, welche Willensäusserungen, Wünsche, Fragen, Bitten, Befehle aussprechen, enthalten keine Urtheile.

Hierdurch erhält nun aber die ursprüngliche Auffassung des Aristoteles eine Abänderung. Die ursprüngliche Auffassung

ist die, dass die Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit der erkannten Sache. Die Wahrheit wird aber in der Logik verlegt in die Verbindung von Subject und Prädicat im Satze oder im Urtheile, sofern dieselbe bejaht oder verneint wird, und die Verbindung und Trennung von Subject und Prädicat der Verbindung und Trennung der Dinge entspricht, wodurch das Sein und Nichtsein selbst zur Verbindung und Trennung gemacht wird. Das Sein wird Copula und die Copula wird selbst nur ein Theil der Verbindung, welche doch nur das Ganze und kein Theil des Ganzen ist. Dieser logische Dogmatismus hat seinen Ursprung in der Analytik des Aristoteles und wird so lange bestehen, als man fortfährt, die Logik des Aristoteles stetig zu erneuern. Man kann überdies gar nicht angeben, wie man von der einen Reihe der Verbindungen und der Trennungen der Prädicate und Subjecte in den Urtheilen, welche man im Denken ohne Zweifel besitzt, zu der zweiten Reihe von Verbindungen und Trennungen der Dinge gelangt, welche doch niemals etwas anderes ist als das Spiegelbild der ersten Reihe. Die Hinzufügung dieser zweiten Reihe verändert an der Sache selber nichts, da alle Wahrheit doch nur eingeschlossen bleibt in der blossen Form der Verbindung und der Trennung von Subject und Prädicat in Urtheile. Nur der Anfang von diesem logischen Dogmatismus ist bei Aristoteles vorhanden, wer aber den Anfang nicht erkennt, wird schwerlich jemals verstehen was aus demselben geworden ist.

Die Sache hat ihren Grund in der bloss empirischen oder abstracten Behandlungsweise des Urtheils und des Satzes in der aristotelischen Logik. Das Wort gilt nur als ein Element des Satzes und die Begriffe nur als Elemente des Urtheils, ihre Verbindung allein soll das Entscheidende sein, und die Urtheile selbst gelten schliesslich selbst nur als Mittel und Elemente des Syllogismus. Der Syllogismus wird als Zweck angesehen und die Wissenschaften sind dann nur noch Mittel um der Beweise willen im Syllogismus, wie dies in der Scholastik sich darstellt, welche aus dem Gebrauch der aristotelischen Logik entstanden ist. Die Form der Wissenschaft wird selbst zu ihrem Zwecke.

In der That verhält sich die Sache doch nicht in dieser Weise. Die Wissenschaften sind nicht um des Beweises willen in Syllogismen, sondern alle Formen sind nur Mittel für den Zweck des Erkennens der Dinge in den Wissenschaften.

Wer von einer Sache keinen Begriff hat, kann auch über dieselbe nicht urtheilen. Vernünftigerweise übergiebt man Niemand eine Sache zur Beurtheilung, der von der Sache nichts versteht und sie etwa nur angeschaut hat. Die Urtheile sind selbst durch Begriffe bedingt und diese keine blossen Elemente und Mittel des Urtheils. Ebenso ist der Satz durch das Wort bedingt. Hätte das Wort nicht schon ausser dem Satze eine Bedeutung, und zwar eine gegenständliche, würde es überall keine Sätze geben, denn aus an sich bedeutungslosen Worten entsteht kein Satz. Aber die Logik abstrahirt willkürlich bei dem Urtheile von den Begriffen und macht sie zu ihrem blossen Elemente, wie sie beim Satz von der Wahrheit des Wortes abstrahirt und diese nur in der Form ihrer Verbindung findet. Dies geht soweit, dass die Logik es sich sogar angewöhnt hat, Begriffe und Worte durch blosse Buchstaben und Figuren zu bezeichnen, wodurch der Satz und das Urtheil völlig inhaltslos wird und die Form seiner Verbindung für sich eine Gültigkeit in Anspruch nimmt, welche sie nicht besitzt. Ohne die Verschiedenheit von Nomina und Verba giebt es wenigstens in den indogermanischen Sprachen keinen Satz und kein Urtheil. Aber in dem Aether des logischen Denkens verschwindet auch diese Differenz, namentlich durch die Nachäfferei, dass man Begriffe durch blosse Buchstaben und Figuren bezeichnet, wobei dann Jeder sich denken kann, was er will. Die Form der Verbindung ist so leer, dass sie für alle Erkenntniss völlig bedeutungslos wird.

In der Sprache giebt es Sätze verschiedener Art, einfache und zusammengesetzte, durch Conjunctionen verbundene, bejahende und verneinende, allgemeine und besondere, ungewisse und gewisse. Die durch Conjunctionen verbundenen Sätze, wie die hypothetischen, conjunctiven, disjunctiven, conclusiven werden von den einfachen Urtheilen unterschieden und bei diesen nur auf die drei Gesichtspunkte der Gewissheit und der Ungewissheit, der Allgemeinheit und der Besonderheit, der Bejahung und der Verneinung geachtet. Denn in der Sprache finden sich Sätze, welche etwas bejahen oder verneinen, und andere von verschiedenen Quantitätszeichen, welche etwas allgemein oder theilweise, oder in unbestimmter Weise bejahen oder verneinen, und noch andere Sätze, worin etwas mit Gewissheit oder zweifelhaft behauptet oder verneint wird, als etwas Wirkliches, Nothwendiges, oder Mögliches. Alle Urtheile werden aber nur als Thatsachen

des Denkens in der Sprache behandelt. Wie wir dazu kommen, solche Urtheile oder Sätze zu bilden, welchen Zweck sie haben u. s. w., untersucht die Logik nicht, sondern sie verfährt rein empirisch, indem sie Alles nur aus der Sprache als ein sich Vorfindendes entlehnt. Die durch Conjunctionen verbundenen Sätze sind aber ursprünglich nicht zu den einfachen Urtheilen gerechnet worden, sondern diesen entspricht nur der einfache Satz. Nur in späteren Abhandlungen der Logik hat man auch zusammengesetzte, durch Conjunctionen verbundene Sätze, welche relative Urtheile enthalten, gleich als wären sie einfache Sätze, den kategorischen oder einfachen Urtheilen nebengeordnet, in Widerstreit mit der Sache und den Regeln der Logik über die Eintheilung der Begriffe.

Sieht man bei den Urtheilen ab von allem Inhalt und fasst sie nur auf als gegebene Formen der Verbindung von irgend etwas, so würde damit auch zugleich alle weitere Betrachtung zu Ende sein, denn diese Form ist für sich völlig bedeutungslos. Sätze ohne sinnvolle Worte sind gedankenlose Formen. Wollte man aber den Inhalt beachten nach den verbundenen Worten, würde man zu ganz anderen Resultaten gelangen. Diesen Weg hat aber die Logik sich selber verlegt. Sie verfolgt daher auch einen andern Weg. Sie vergleicht die Formen mit einander und sieht nur darauf, ob und wie diese Formen nach dem Grundsatze des Widerspruches sich mit einander vertragen, oder von einander entfernen, weshalb die Logik auch von Twesten zutreffend als die Lehre von der Anwendung des Satzes des Widerspruchs auf gegebene Urtheile und Begriffe bestimmt worden ist. (Die Logik, insbesondere die Analytik, S. 4). Sie ist mehr eine Technik als eine Wissenschaft.

Die bejahenden und verneinenden Urtheile bilden einen ausschliesslichen Gegensatz und führen zum Widerspruch, wenn sie in gleicher Bedeutung von demselben Gegenstande gelten sollen. Diese Entgegensetzung zwischen Bejahung und Verneinung findet statt, nicht nur bei den Sätzen, die allgemein von einem Allgemeinen etwas entweder bejahen oder verneinen, sondern auch zwischen den allgemein bejahenden und den particular verneinenden, wie zwischen den allgemein verneinenden und den particular bejahenden Sätzen. worauf man den Unterschied zwischen dem contrairen und contradictorischen Gegensatze gründet, sodass vermöge des Princips des Widerspruchs nicht beide

Glieder der Entgegensetzung zugleich wahr sein können, sondern das eine wahr ist, wenn das andere falsch ist und umgekehrt, wobei man aber schon vorher wissen muss, welchem der Urtheile Wahrheit zukommt, da durch die blosse Relation dieser Formen darüber an sich nichts entschieden wird. Wenn die negative Entgegensetzung ausserdem eine reale ist, so dass beide Glieder des Gegensatzes Bejahungen sind, die sich mit einander zu einer Einheit verbinden, so liegt auch diese ausserhalb des Gebietes der Logik, da es hierbei auf den Inhalt ankommt, sie kann nicht nach dem Grundsatze des Widersprnches beurtheilt werden. (Philosophische Einleitung, S. 142.) Die Logik macht Uebergriffe, wenn sie sich mit der realen Entgegensetzung beschäftigt.

Den Satz des Widerspruchs betrachtet Aristoteles als den obersten Grundsatz für alle Beweisführung. Derselbe könne selbst nicht bewiesen werden, man könne nur aus grober Unkunde einen Beweis dafür fordern, da er selbst der erste und oberste Grundsatz aller Beweisführung ist. Er kann nur durch seinen Gebrauch und seine Anwendung bewahrheitet oder bestätigt werden. Denn bei einem Grundsatze kommt es nicht bloss darauf an, dass er vorhanden ist, sondern vor Allem auf seinen Gebrauch und seine Anwendung. Was gegen diesen und andere Grundsätze in neuerer Zeit vorgebracht worden ist, womit man ihre Gültigkeit zu bestreiten versucht hat, betrifft nicht die Grundsätze selbst, sondern nur ihre oft mangelhafte, ungenügende und unbedachtsame Anwendung. Statt aber diese zu tadeln, imputirt man dem Grundsatze, woran er selber völlig unschuldig ist. Der Grundsatz des Widerspruchs ist überdies nicht die dafür gebräuchliche Formel: A ist A und nicht Non A, da diese Formel selbst nur die Anwendung des Grundsatzes ist auf den Buchstaben A. Denn dass A A und nicht Non A ist, ist selbst erst eine Folge von der Anwendung des Grundsatzes, der vielmehr behauptet, dass das, was sich selber widerspricht, nicht wahr ist, und wahr nur ist, was mit sich selber übereinstimmt.

Aristoteles hat den Grundsatz in der Fassung aufgestellt: es ist unmöglich, dass demselbigen dasselbe und in derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme. Alles Wahre muss mit sich selber nach allen Seiten in Uebereinstimmung stehen. Denn mit dem Wahren steht alles Wirkliche im Einklang, aber mit dem Falschen stellt sich bald das Wahre in Missklang.

Das Princip des Widerspruchs ist bei dem Aristoteles nicht bloss ein Grundsatz für das logische oder das wörtliche Denken, sondern er gehört zugleich der Metaphysik an, da durch seinen Gebrauch über die Wahrheit des Denkens in der Erkenntniss der Dinge entschieden wird. Aristoteles wendet ihn daher auch an zur Beurtheilung der metaphysischen Lehre von Demokrit und Anaxagoras, von Heraklit und Protagoras, der Eleaten und der Megariker, indem er zeigt, dass diese Lehren über das Sein und Werden, das Wesen und den Zusammenhang der Dinge Widersprüche in sich enthalten, wodurch sie sich aufheben und mit der Wahrheit in Collision kommen. Die Einschränkung dieser Grundsätze auf eine blosse Formel und auf das wörtlichè oder logische Denken, wodurch er selbst seine Bedeutung und Gültigkeit verliert, bewirkt nur, dass man in der Erkenntniss der Dinge soviel wie möglich der Unbequemlichkeit, widerspruchslos zu denken, sich entzieht, und statt dessen in lustigen Phantasien herumschwärmt, welche allem Ernste des Verstandes spotten. Das Princip des Widerspruchs hat keine Anerkennung, wo es auf eine blosse Formel und auf das blosse logische Denken in der Sprache eingeschränkt wird. Das Metaphysische ist bei dem Aristoteles von dem Logischen überall nicht so geschieden, wie diese Scheidung der blossen Form von dem Inhalte des Erkennens durch ihn veranlasst worden ist. Nur durch ein unkritisches Verfahren in der Auffassung der Lehren des Aristoteles ist diese Scheidung entstanden.

Bei der Untersuchung über die Modalität oder die Gewissheit der Sätze entsteht aber für die Anwendung des Principes des Widerspruchs wie es scheint eine Schwierigkeit hinsichtlich des Begriffes der Möglichkeit und der Nothwendigkeit. Sie lassen sich nicht in gleicher Weise auf das Gegenwärtige und Zukünftige, auf das Seiende und das Werdende anwenden, sonst würde man alles Zukünftige und Werdende verneinen müssen, wenn davon jede Bejahung und Verneinung entweder wahr oder falsch sein soll, vielmehr müsse davon gelten, dass dasselbe sowohl sein als auch nicht sein kann, woraus folgt, dass es nicht bloss nothwendige, sondern auch zufällige Wahrheiten giebt. Wenn es möglich ist, dass etwas ist, so muss es auch möglich sein, dass dasselbe nicht ist. Es scheint freilich, dass das Princip des Widerspruches nichts weiter zulässt als nothwendige Wahrheiten des stets und nicht anders Sein-Könnenden als es

ist, wobei alles Werden und alles zukünftige Geschehen geleugnet werden musste. Es ist aber ein Verdienst von Aristoteles, dass er zeigt, wie durch diesen Grundsatz nicht der Begriff des Möglichen aufgehoben wird, der nothwendig angenommen werden muss, wenn von einem Werden uud Geschehen in den Sätzen der Sprache mit Gewissheit geredet wird. Möglich ist nicht bloss, was wirklich ist und nicht anders sein kann als es wirklich ist, sondern auch was sowohl sein als auch nicht sein kann. Von Thatsachen des Geschehens oder ihrer Gewissheit würde man nicht reden können, wenn in Folge des ersten und höchsten Grundsatzes, der nach Aristoteles das Princip des Widerspruches ist, nichts anderes gedacht werdeu konnte, als nur eiu Nothwendigseiendes. Es ist nicht in Widerspruch mit dem Priucipe des Widerspruchs, dass es thatsächliche Wahrheiten der Erfahruug giebt, welche ein Werden und ein Geschehen aussagen.

Die modalen Bestimmungen eincs Urtheils liegen für sich nicht in dem einfachen Urtheile, welches in einem aussagenden Satze dargestellt wird, sondern in einer Verbiudung von Urtheilen, weshalb man auch gesagt hat, dass sie durch eiucn Act des Gedankens zu demselben hinzukommen, der aber von Aristoteles als etwas Logisches von objectiver Gültigkeit aufgefasst wird. Die Modalitätsbestimmungen sind daher in seiner Auffassung nicht etwas bloss Subjectives, oder Psychologisches, denn alles Logische überschreitet das bloss Subjective und Psychologische, da es nach dem allgemeinen Grundsatze des Widerspruches bestimmt wird.

Ein vollständiger Schluss ist nach Aristoteles eine Rede, in welcher aus dem Gesetzten etwas von den Gesetzten Verschiedenes nothwendig gefolgert wird, ohne dass ein anderer Begriff ausser dem in dem Gesetzten enthaltenen zur Folgerung dient. Die Conclusio wird nach dem Satze des Widerspruchs aus den gegebenen Prämissen gefolgert. Die Formen, in welchen dies geschieht, bilden den Inhalt der Syllogistik. Dafür kommt zuerst die Lehre von der Umkehrung der Sätze in Betracht. Denn in allen Schlüssen handelt es sich um das Verhältniss, in welchem allgemeine und besondere, bejahende und verneinende Sätze zu einander stehen. Die Umkehrung der Sätze, an sich eine sehr künstliche Operation, dient als ein Mittel der Prüfung für die Gleichheit und Diversität der Sätze. Die Umkehrung der Sätze ist das Mittel, die verschiedenen Formen, in

welchen sprachlich ein Schluss vollzogen wird, in einander umzusetzen. Aristoteles kennt aber nur den kategorischen Schluss und die drei ersten Figuren dieses Schlusses. Es fehlt die vierte Figur, deren Aufstellung dem Galenos zugeschrieben wird. Die hypothetischen und die disjunctiven Schlüsse, welche nicht aus einfachen Sätzen bestehen, und in einem gewissen Sinne keine endgültigen Schlüsse sind, kennt Aristoteles nicht.

Der kategorische Schluss besteht aus drei einfachen Sätzen, den beiden Vorsätzen und dem Schlusssatze. In den beiden gegebenen Sätzen, woraus der Schlusssatz gefolgert wird, sind drei Begriffe enthalten, wovon der eine in beiden Sätzen sich findet und die Verbindung der andern beiden Begriffe vermittelt. Logisch angesehen, behauptet man daher auch, bestehe der kategorische Schluss aus drei Begriffen, oder vielmehr Termini, welche nach ihrer Stellung zu einander der obere, mittlere und untere Terminus des Schlusses genannt werden. Nach der Stellung des Mittelbegriffes in den Vordersätzen des Schlusses, werden die Figuren des Schlusses bestimmt. „In allen Figuren muss sich nothwendig der Mittelbegriff in den beiden Prämissen finden. Wenn der Mittelbegriff derjenige Begriff ist, der sowohl selbst bejahend aussagt, als auch von dem etwas bejahend ausgesagt wird, oder der sowohl selbst bejahend aussagt, als auch von dem etwas verneint wird, so liegt die e r s t e Figur vor; wenn er aber von einem andern sowohl bejahend aussagt, als auch verneint wird, die z w e i t e; wenn aber von demselben Verschiedenes bejahend ausgesagt, oder zum Theil verneint, zum Theil bejahend ausgesagt wird, die dritte.“ Es wird indess Alles nur aus den Thatsachen des Denkens in der Sprache empirisch abgehandelt und nicht allemal in der kürzesten Weise.

Aus der Untersuchung der drei Figuren des kategorischen Schlusses gewinnt aber Aristoteles das Resultat, dass nur in der ersten Figur ein vollkommner Schluss, ein allgemein bejahender möglich ist und dass die übrigen Figuren auf die erste, welche daher die Grundform des Schlusses ist, sich zurückführen lassen. Alle übrigen Schlussformen sind mangelhaft, da sie nur zu verneinenden und particulären Schlusssätzen gelangen, wodurch nichts bewiesen wird. Denn das Ziel von allem Erkennen ist das Allgemeine in bejahender Weise zu finden, welches nur in einer einzigen Form, in allen übrigen aber nicht gefunden werden

kann. „Die Erkenntniss des Wesens, sagt daher Aristoteles, ist nur durch die erste Figur zu erreichen möglich. Denn in der mittleren Figur geschieht kein bejahender Schluss, da doch die Erkenntniss des Wesens Erkenntniss einer Bejahung ist; in der letzten Figur geschieht zwar ein solcher, aber nicht allgemein, während doch das Wesen auf das Allgemeine geht.“ Die Schlüsse haben daher einen sehr verschiedenen Erkenntnisswerth.

Nach Aristoteles ist die erste Figur die Grundform, worin die Schlüsse der anderen Figuren sich umsetzen lassen vermittelst der Umkehrung der Sätze, weshalb man auch umgekehrt aus der ersten Figur die anderen ableiten kann. Es folgt hieraus, wie man kaum bezweifeln kann, dass wenn diese Formen gleichwerthig in einander umgesetzt werden können, sie überall keine Formen des Denkens, sondern nur verschiedene Formen der sprachlichen Darstellung des Gedankens sind, der davon gar nicht berührt wird, wobei die Frage von gar keiner Entscheidung ist, ob die eine oder die andere Form in der Sprache gegeben ist, und ob die eine oder die andere Form für die Mittheilung und Darstellung in der Sprache einen Vorzug verdient. „Aus den verschiedenen Stellungen des Mittelbegriffes entstehen daher, wie Ernst Platner (Philosophische Aphorismen, B. 1, S. 265) mit Recht behauptet, nicht logische, sondern nur grammatische Formen.“ Wenn in zwei Sätzen drei Begriffe gegeben sind, so ist der Schluss daraus nicht abhängig von der verschiedenen Stellung des Mittelbegriffes, sondern von seiner eignen Beschaffenheit, wiefern er etwas bejaht oder verneint, allgemein oder nicht allgemein. Es würde daher auch viel richtiger sein, die Schlüsse nicht nach den Formen ihrer sprachlichen Darstellung, sondern nach ihrem Erkenntnisswerthe, nach ihrem Endergebnisse, zu classificiren und abzuhandeln, da nur hierin, aber nicht in ihrer Sprachform, ihre Verschiedenheit besteht. Die Abhandlung nach den Figuren führt überdies sehr oft zu Sprachformeln, welche für sich kaum einen verständlichen Sinn haben, falls sie nicht durch die gegebene Sprache von selbst eine Ergänzung finden. Die Formen und Modalitäten der sprachlichen Darstellung der Gedanken verwechselt aber die Logik nach dem Aristoteles beständig mit den Formen des Denkens selber. Die Schlussformen sind viel mehr Redefiguren, als Formen des Denkens.

Man hat ihre Selbständigkeit auch dadurch zu retten versucht, dass man behauptet, jede Figur schliesse in ihrer beson-

dern Weise nach einem eigenen Grundsatze, die erste durch Subsumtion nach dem Dictum de omni et nullo, die zweite durch Opposition nach dem Dictum de diverso, die dritte Figur durch Verbeispielung oder durch Analogie nach dem Dictum de exemplo, und die vierte Figur durch Conversion nach dem Dictum de reciproco, wobei man jedoch nicht beachtet, dass diese Regel und Verfahrungsarten schon bei den Modi der ersten Figur zur Anwendung kommen, woraus nichts anderes folgt, als dass die Figuren für sich gar keine Selbständigkeit haben, wenn die Verfahrungsarten und ihre Grundsätze schon in einer Form gebraucht werden, wie es auch nicht anders sein kann, wenn die Schlüsse der letzten Figuren sich gleichwerthig in Form der ersten Schlussart umsetzen lassen. Ausserdem kommen diese Grundsätze und Verfahrungsarten schon bei der Umkehrung der Sätze, welche man auch unmittelbare Schlüsse nennt, zur Anwendung, und können daher gar nicht die Selbständigkeit der Schlussfiguren beweisen. Der Werth ihrer Abhandlung besteht, wie wir hiernach annehmen müssen, nur darin, dass durch die Beschäftigung damit eine Geschicklichkeit in der Darstellung und Mittheilung der Gedanken erlangt werden kann. In der Scholastik hat man die Schlussfiguren als Formen des Denkens gebraucht, die gesammte neuere Philosophie aber hiergegen Protest erhoben, aus keinem andern Grunde, als weil darin ein Missbrauch enthalten ist, da man die Formen des Denkens mit Sprachformen verwechselt.

Die Syllogistik des Aristoteles ist sehr verschieden beurtheilt worden, vor Allem ist sie überschätzt worden, wenn man in dieser Lehre das Hauptverdienst des Aristoteles um die Philosophie findet und ihren Werth selbst höher schätzt als Aristoteles es selbst gethan hat. Mit der Schlusslehre, meint man, können Alle einverstanden sein, welchen verschiedenen Standpunkt sie auch ausserdem einnehmen. Die Syllogistik schwebt gleichsam wie ein höherer Geist über Allem, der allgemeine Anerkennung verdient. Man vergisst hierbei bloss das Eine, dass durch einen Syllogismus gar nichts entschieden wird, denn die Conclusio ist stets abhängig von den gegebenen Sätzen, welche die Vorsätze der Schlusssätze bilden, und über die Wahrheit oder Unwahrheit der Prämissen entscheidet nicht der Schluss. Ob ein Syllogismus wahr oder nicht wahr ist, wird durch keinen Syllogismus entschieden. Die Legitimität der Folgerung aus

ihren Prämissen ist eine blosse Form für sich gleichgültig gegen alle Wahrheit. Die Wahrheit aller Syllogismen insgesammt, hängt von etwas anderem ab, als von einem Syllogismus. Dies wusste Aristoteles, aber die Aristoteliker, welche bis auf die Gegenwart den Werth der Syllogistik übertrieben haben, wissen es nicht. Sie behandelt das syllogistische Verfahren, als ein an sich unbegrenztes und endloses Denken. Aristoteles hat den Syllogismus aber nicht so aufgefasst, sondern sein Bestreben ist vielmehr darauf gerichtet, die Bedingungen und die Begrentzheit des Schlussverfahrens zu bestimmen.

Jeder Schluss und alle Schlüsse insgesammt sind durch das Gegebensein von drei Arten der Begriffe bedingt, welche der Syllogismus selber nicht hervorbringt, durch Subjectsbegriffe, die nicht wieder Prädicate von etwas anderem sein können; durch Prädicatsbegriffe, die nur von etwas anderem, aber von denen nichts mehr ausgesagt werden kann; und durch mittlere Begriffe, welche sowohl Subjects- wie Prädicatsbegriffe sein können. Das Schlussverfahren herrscht nur über die mittleren Begriffe, die ersten Subjects- und die letzten Prädicatsbegriffe können nicht erschlossen werden, weil die höchsten Prädicatsbegriffe nicht wieder Subjecte von auderen Prädicatsbegriffen und die ersten Subjectsbegriffe nicht wieder Prädicate von anderen Begriffen sein können. Die Empirie auf der einen Seite und die Vernunft auf der andern Seite, wodurch die ersten Anfänge des Erkennens gegeben werden, bedingen das gesammte syllogische Verfahren. Es selbst steht nur in der Mitte zwischen diesen Endpunkten, welche die Möglichkeit des Verfahrens bedingen. Aber das Schlussverfahren ist auch ausserdem noch dadurch bedingt, dass wir schon vorher wissen müssen, in welchem Verhältnisse die Begriffe zu einander stehen, von einander ausgesagt werden können und welche Wirklichkeit diese Begriffe haben, welches, wie Aristoteles meint, nur vermittelst der Erfahrung sich erkennen lasse.

Das Schlussverfahren wird ausserdem nicht richtig aufgefasst, wenn man meint, man könne vermittelst desselben Alles aus einem ersten und allgemeinen Principe ableiten. Es ist kein stetig fortschreitendes Verfahren. Dies beweist der Syllogismus selbst. Es kommt durch den Untersatz immer etwas Neues hinzu, welches nicht schon im Obersatz liegt und im Schlussverfahren aus demselben nicht abgeleitet wird. Es verhält sich

damit, wie mit der dialektischen Methode von Hegel; der Fortschritt von dem einen Begriffe zum andern wird nur dadurch erreicht, wie namentlich Trendelenburg gezeigt hat, dass eine Anschauung dazwischen tritt, wodurch das Denkeu veranlasst wird, von dem einen Begriffe zum andern fortzuschreiten. Dasselbe ist der Fall bei dem syllogistischen Verfahren, indem aus der Erfahrung immer von Neuem wieder Untersätze entnommen werden, wodurch der Syllogismus ermöglicht wird. Das Verfahren geschieht wohl nach dem Grundsatze des Widerspruchs, aber die Erkenutniss, ob in einer Verbindung von Begriffen ein Widerspruch enthalteu ist oder nicht, liefert nicht der Satz des Widerspruchs, sondern wird nur durch seine Anwendung auf das Gegebene, welches zum Denken anregt, erkannt. Der Syllogismus euthält daher auch gar nicht, was man ihm zuschreibt, eine Deduction, eine Ableitung und Bestimmung des Besondern aus dem Allgemeinen, da dasselbe nur als ein Gegebenes im Untersatze aufgenommen wird. Der Syllogismus wird daher mit der Methode der Deduction, vermittelst der Eintheilung das Besoudere aus dem Allgemeinen herzuleiten, welche von Platon ausgeht, seit dem Aristoteles verwechselt, der die platonische Methode der Deduction von Anfang an verkehrt aufgefasst und beurtheilt hat.

Aristoteles selber glaubte, dass die Ergänzung des Schlussverfahrens erreicht werde durch die Induction. Sie verfährt umgekehrt als der Syllogismus, worunter im Gegensatze zur Induction der Schluss von dem Allgemeinen auf das Besondere durch einen Mittelbegriff verstanden wird. Denn an sich ist auch die Induction ein Syllogismus, in welchem wir von dem Einzelnen ausgehend durch den Mittelbegriff das Allgemeine bestimmen. Auch die Induction ist ein Schluss, aber sie ist nicht der Schluss von vielen Fällen auf alle. Dies würde nichts weiter sein als eine falsche Rechnung, in der wir zu einer Summe gelangen, die grösser ist als das Zusammengezählte. Die Induction bewegt sich nicht in gleicher Linie, worauf alle Einzelheiten stehen, sondern sie steigt auf zu dem Allgemeinen, welches sie durch den Mittelbegriff bestimmt, der allen untergeordneten Einzelheiten zukommt. Die Induction ist keine Empirie, keine Sammlung von Erfahrungen, sondern ein Verfahren, aus der Empirie eine Erkenntniss des Allgemeinen durch einen Schluss zu gewinnen. Die Induction durch Aufzählung, welche innerhalb der Erfahrung

verbleibt, ist nicht die Induction nach der Auffassung des Aristoteles.

Wenn indess zwischen der Induction und dem Syllogismus kein anderer als dieser Unterschied wäre, dass wir von dem Allgemeinen zu dem Besondern oder von dem Besondern zu dem Allgemeinen übergehen, indem das Eine aus dem Andern bestimmt wird, so würden beide Methoden in einem Begriffsgebäude nichts anderes sein als etwa eine Leiter, auf der wir auf- und absteigen können, um in diesem Gebäude uns wohnlich zu befinden, beide Methoden würden auch wie in einem Kreislaufe des Erklärens sich bewegen, wobei es nicht schwer halten würde, übereinstimmende Resultate zu gewinnen, man aber keine wahre Beurtheilung darüber würde finden können.

Nach Aristoteles ist aber noch eine andere Differenz zwischen diesen beiden Verfahrungsarten, worauf er mit Recht ein grosses Gewicht legt. Denn die Induction geht aus von dem für uns Bekannten, welches in der Erfahrung enthalten ist, zurück auf das an sich Bekanntere. Die Induction ist wesentlich ein Regressus und ermöglicht dadurch die Bildung der Wissenschaften. Die Wissenschaft in ihrem Begriffe erkennt das Allgemeine und das Nothwendige, was die Dinge sind in ihrem Begriffe und wie sie werden aus ihren Ursachen, wofür ein Verfahren in Begriffen nothwendig ist, wie im Syllogismus, der aus dem Allgemeinen das Einzelne, das Geschehen als ein Nothwendiges aus seinen Ursachen, die Erscheinungen aus dem Wesen der Dinge erkennt. Allein wir besitzen nicht die Wissenschaft wie sie in ihrem Begriffe gedacht wird, sie ist nur das Ziel des Strebens, und es muss daher ein Verfahren geben, wodurch die Wissenschaft erst ersteht und wird. Dies Verfahren aber ist die Induction, welche von den gegebenen einzelnen Dingen und Thatsachen, die in der Erfahrung bekannt sind, zurückschreitet zu dem Allgemeinen, woraus alles Einzelne seine Bestimmung oder seinen Begriff findet, zu den Ursachen, woraus die Nothwendigkeit der Wirkungen sich erkennen lässt. Die Welt schreitet fort von den Ursachen zu den Wirkungen, wie sie von der Wissenschaft soll erkannt werden, aber die Induction geht den umgekehrten Weg von den Wirkungen zurück auf die Ursachen, von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen.

Diese Unterscheidung der uns bekannten Welt der Erfahrung, von der an sich seienden, wie sie ist, in der Erkenntniss der

Wahrheit durch den Gedanken, worauf die Entgegensetzung zwischen den beiden Methoden der Wissenschaften ruht, hat Aristoteles vor Allem hervorgehoben und mit Recht geltend zu machen sich bemüht. Es liegt darin ein grosses Verdienst, denn die Vernachlässigung dieser Unterscheidung führt nur zu Verwirrungen in allen Wissenschaften, wie dies der Fall ist sowohl in dem Empirismus der englisch-französischen Philosophie, welche die Induction für die einzige Methode der Wissenschaften hält, als auch in der absoluten Philosophie von Schelling uud Hegel, welche in gleicher Weise die speculative Methode verwendet. Ueberall wo das Vorurtheil vorhanden ist, dass alle Probleme der Wissenschaften durch eine einzige Methode ihre Lösung finden, entsteht die Verwirruug, dass die uns durch die Erfahrung bekannte Welt mit der an sich seienden verwechselt wird. Die Anerkennung von der Nothwendigkeit eines zweifachen Verfahrens der Wissenschaften, wie sie bei Platon und Aristoteles vorhanden ist, bedingt die Wahrheit des Erkennens, welche niemals gefunden werden kann, wo diese Anerkennung fehlt. Der inductive oder der speculative Erkenutnissprocess gilt für das Werden der Dinge, obwohl wir allen Grund haben, den subjectiven Weg des Erkennens nicht mit dem Werden der Dinge zu verwechseln, welches nur durch die aristotelische Unterscheidung des für uns Bekannten von dem an sich erkannten Wesen der Dinge erreicht werden kann.

Die Induction, wenn sie zu Erkenntnissen führen soll, ruht auf der Annahme der Realität der Erfahrung, welche durch die Sinne erworben wird. Aristoteles macht daher auch geltend, dass die Sinne nicht täuschen. Jede einzelne Empfindung eines jeden Sinnes als solche hat Wahrheit über das, was ihr eigenthümlich ist und sie unmittelbar aussagt, eine Täuschung entsteht daraus erst durch den Gebrauch, den der Verstand von ihr für die Erkenntniss macht. Für sich enthält die sinnliche Empfindung kein Wissen von dem Allgemeinen, welches stets und überall ist, während die Empfindung nur etwas kennt, was jetzt, und was hier und dort ist. In aller Empfindung wird freilich nur ein Verhältnissmässiges aufgefasst, was nicht sein würde, wenn keine Sinne wären, welches die Neueren ihre Subjectivität nennen, aber Aristoteles macht geltend, dass sie trotzdem Objectivität hat, denn die Empfindung ist nicht von sich selber, sondern setzt etwas sie Bewirkendes voraus, welches vor und ausser

der Empfindung als ein Wahres vorhanden ist und existirt. Die Wahrnehmung bezieht sich nicht auf sich selber, sondern auf einen Gegenstand ausser sich. Ein Werden und ein Verhältnissmässiges kann nicht ohne ein zu Grunde liegendes Seiendes gedacht werden. Alles Verhältnissmässige ist ein Zufälliges, aber das Zufällige ist an sich selber nichts, sondern nur etwas nebenbei und setzt daher immer schon ein Seiendes voraus, welches nicht bloss zufälligerweise existirt und das Subject bildet, ohne welches das Zufällige kein Prädicat von Etwas sein kann.

Obwohl Aristoteles wie Platon überzeugt ist, dass die Wissenschaft zu ihrem Gegenstande das an und für sich Seiende hat, während die Sinne nur verhältnissmässige Erscheinungen kennen, und dass die Wissenschaft nicht durch die Sinne sondern nur durch denkende Thätigkeit des Verstandes erworben wird, widerstreitet er doch der platonischen Lehre, dass die Vernunft die Begriffe aus sich selber habe durch Wiedererinnerung in Anlass der sinnlichen Empfindungen und der Entgegensetzung zwischen der sinnlichen und der rationalen Erkenntniss wie sie in dieser Lehre sich findet. Er will im Gegentheil zeigen, wie die Begriffe werden aus den Empfindungen der Sinne, indem er zugleich annimmt, dass das Intelligible im Sensiblen ist, weshalb das durch den Verstand Erkennbare nur in dem Sinnlichen und nicht ohne die Empfindung erkannt werden kann.

Aristoteles geht daher aus von einer gewissen Verbindung des Sensiblen mit dem Intelligiblen und einem Gegebensein des Intelligiblen im Sensiblen, wobei jedoch ihre Verschiedenheit nicht ignorirt, noch viel weniger aber das Intelligible nur als ein Modus des Sensiblen aufgefasst wird, wie dies im Sensualismus stattfindet. Es werde ein Dreifaches empfunden: das, was jedem einzelnen Sinne eigenthümlich ist, ferner das, was Gegenstand der Sinne überhaupt sei, und endlich das, was diesen zu Grunde liegend die Sinnesempfindung verursacht und worauf die Empfindung bezogen wird, das Einzelwesen, welches aber nur nebenbei und beziehungsweise empfunden werde, auf dessen Erkenntniss der Verstand gerichtet ist. Die Dinge können nicht von dem Verstande erkannt werden, wenn sie nicht durch die Sinne dem Verstande vorher bekannt werden, woraus die ersten Begriffe erworben werden, weshalb es ohne sinnliche Vorstellungen, ohne die Bilder der Phantasie keine Begriffe giebt. Phantasie und Gedächtniss sind nur eine Fortsetzung des Em-

findungsprocesses, der in den Sinnen beginnt, und bewirken die Erfahrung, indem die Empfindungen dadurch zu etwas Bleibendem in der Seele werden, und sie die Fähigkeit der Erinnerung, der Vergegenwärtigung der Vorstellungen erlangt, welche in dem Bewusstsein besteht, dass das Vorgestellte ein früher Wahrgenommenes ist. Schon auf diesem Wege entstehen wie von selbst allgemeine Vorstellungen aus den unterschiedlichen Empfindnngen der Sinne durch das Gedächtniss und die Phantasie, welche das darin Gleiche festhalten und reprodnciren. Ohne die Bilder der Phantasie kommt der Verstand nicht zu Begriffen. Allein er hat sie auch nicht ohne sein Zuthun und erwirbt sie nur durch seine Vermittlungen. Daher sagt Aristoteles auch, wir wissen nicht durch das Sehen, sondern ans dem Sehen, nicht durch die Erfahrnng, sondern ans der Erfahrung.

Ohne Erfahrnng wird nichts erkannt, daher fordert Aristoteles eine umsichtige Beobachtung, alles Gegebene muss in Erfahrung gebracht werden, nichts Thatsächliches ist der Beobachtung nnwerth. Er fordert aber auch eine vollständige Erfahrung, denn unsere Begriffe können nicht entstehen aus einer einzigen Anregung des Denkens durch die Empfindung der Sinne, sondern für ihre Bildung ist eine beständige und vielfache Anregnng des Denkens durch verschiedenartige Empfindungen nothwendig. Die Vollkommenheit der Wissenschaft kann nur aus der Vollständigkeit der Erfahrung entstehen. Wir müssen die Erfahrung abwarten, um zur Entscheidung zu kommen. In den Empfindungen ist eine Bestimmtheit und Genauigkeit enthalten, welche den Begriffen oft fehlt.

Die Indnction bildet aus der Erfahrung Begriffe, welche das Wesen einer Sache, das Allgemeine denken, welches den einzelnen Dingen nothwendig gemeinschaftlich ist. Aristoteles nimmt nun an, dass das Allgemeine in dem Einzelnen enthalten ist, welches wahrgenommen wird, und deshalb auch aus der Erfahrung abstrahirt werden kann. Das Wahrgenommene ist selber ein Allgemeines, welches nur in individueller Bestimmtheit gegeben ist, wovon in dem Allgemeinen abstrahirt wird. Diesem Verfahren liegt indess die metaphysische Voraussetzung zu Grnnde, dass das Allgemeine als Attribut in dem Einzelwesen, welches direct Gegenstand der Wahrnehmungen ist, existirt und mit demselben gegeben ist. Das Allgemeine, welches auf diesem Wege gewonnen wird, sowohl die Eigenschafts- wie

die Gattungsbegriffe sind ein Abstract-Allgemeines, für sich nur Prädicatsbegriffe der Subjecte, welche als Einzelwesen wahrgenommen werden. Die Induction gelangt daher nur zu Prädicatsbegriffen, welche nach Aristoteles das Allgemeine sind zu den gegebenen Dingen der Erfahrung, welche als Subjectsbegriffe das Einzelne und Besondere sind, wovon das Allgemeine prädicirt wird, eine Lehre, die wohl für den Syllogismus brauchbar ist, ausserdem aber eine sehr zweifelhafte Wahrheit besitzt, weil man nicht den Grund der möglichen, nothwendigen und wirklichen Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte aus dem Prädicat erkennen kann, und man auch nicht annehmen kann, dass die Subjecte nur sind, was die Prädicate bestimmen, da ihre Beilegung von dem Wesen der Subjecte abhängig ist. Diese Lehre aber, dass die Prädicatsbegriffe das Allgemeine und die Subjectsbegriffe das Besondere denken, welche aus der Syllogistik des Aristoteles stammt, geht durch die Geschichte der Logik hindurch als ein Glaubenssatz, der keine Prüfung verträgt, da er in keiner Untersuchung ohne wesentliche Berichtigung Stand hält. Die allgemeinen Prädicatsbegriffe, wozu die Induction führt, können nicht die concreten Dinge machen, welche den Gegenstand der Wahrnehmung bilden und als Subjectsbegriffe bestimmt werden.

Nimmt man aber auch an, dass das Allgemeine aus dem Einzelnen der Empirie erkannt werden kann, weil es als Attribut in dem Einzelwesen wirklich und direct gegeben ist, so fragt es sich doch, ob dieser Process, in welchem man vermittelst der Abstraction zu immer höheren Allgemeinheiten sich erheben kann, in's Unendliche geht und welche Gewissheit daraus entspringt. Die Induction kann aber keine höhere Gewissheit und Nothwendigkeit hervorbringen als die Erfahrung, woraus sie ihre Erkenntniss schöpft, für sich besitzt. Die Erfahrung liefert aber nur thatsächliche oder zufällige Wahrheiten, welche eine Möglichkeit in sich begreifen, die sein oder auch nicht sein kann. Alle thatsächlichen Wahrheiten sind von dem Bewusstsein begleitet, dass sie anders sein können als sie sind, weshalb man auf dem Wege der Induction selbst nach den Bestimmungen des Aristoteles nur zu einer hypothetischen aber zu keiner kategorischen Gewissheit und Nothwendigkeit gelangt. Selbst wenn die Induction Sätze liefert, welche als Obersätze des Schlussverfahrens gebraucht werden können, würde weder durch das

Schlussverfahren noch durch die Induction etwas anderes als ein Verfahren sich ergeben, wodurch stets nur Wahrheiten von hypothetischer Gewissheit und Nothwendigkeit erkannt werden, woraus zugleich folgt, dass beide Verfahrungsarten noch eine andere Ergänzung fordern als durch die Empirie.

Diese Ergänzung, welche die Induction und der Syllogismus fordern, wird nicht erreicht durch den Gebrauch der Hülfsverfahrungsarten, welche Aristoteles neben jenen beiden Methoden kennt, dem Schluss aus Wahrscheinlichem, aus Zeichen, aus Vergleichungen oder aus Proportionen, denn sie führen noch weniger als die Induction und der regelrechte Syllogismus zu einem Abschlusse. Das Wahrscheinliche ist eine Prämisse, die auf den Meinungen der Menschen ruht, welche mehr aus einer praktischen als einer theoretischen Erfahrung stammen, von dem was meistentheils geschieht oder nicht geschieht, woraus nichts Allgemeines mit Sicherheit geschlossen werden kann. Die Schlüsse aus den Zeichen, welche auf etwas Anderes hinweisen, sind abhängig von der Verbindung des Zeichens mit der Sache, und können nach der Verschiedenheit der Verbindungen, welche aber eine vorhergehende Beurtheilung voraussetzen, beweisend oder auch nicht beweisend sein, ihre Sicherheit beruht daher selbst auf anderen Verfahrungsarten. Die Vergleichungen bewegen sich nicht wie die Induction und der Syllogismus zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen in Subordinationen, sondern nur zwischen Theilen, die unter dieselben Begriffe fallen, in Coordinationen, weshalb sie im weiten Umkreise verwandt werden können, aber für sich in dem Gebiete der Coordination stehen bleiben, und weder das Allgemeine aus dem Einzelnen, noch das Besondere aus dem Allgemeinen zu bestimmen und zu erkennen vermögen. Alle Vermittlungsarten insgesammt führen also nicht zum Abschlusse und bedürfen daher, wenn wir zur Gewissheit und Wahrheit gelangen sollen, noch einer anderen Ergänzung, als die Erfahrung und die Induction liefern.

Die Induction kann aber auch ausserdem bei dem Aristoteles nicht angesehen werden als ein Verfahren, welches in's Unendliche zu immer höheren Allgemeinheiten aufsteigt, weil Aristoteles mit Recht diese endlose Vermittlung überall nicht als eine Vermittlung anerkennt. Aber sie selbst gelangt doch nicht zum Abschluss, sie führt nicht, obgleich man dies behauptet, zu den Principien, d. h. zu Wahrheiten, welche allgemein und nothwendig.

kategorisch gewiss sind. Von der Induction gilt dasselbe, was Aristoteles vom Syllogismus sagt, der erste Subjects- und letzte Prädicatsbegriffe voraussetzt, beide Methoden bewegen sich nur im Gebiete der mittleren Begriffe und setzen beide erste Principien oder Grundsätze voraus, welche aus einem andern Wissen stammen als sie hervorbringen. Der Syllogismus wird nicht durch die Induction ergänzt, wenn nicht beide durch das unmittelbare Wissen der Vernunft von ewiger, allgemeiner und nothwendiger Wahrheit ergänzt werden, wodurch alles mittelbare Wissen bedingt ist. Denn mag man eine oder zwei Vermittlungsarten in der Induction und dem Syllogismus annehmen, stets wird ein Anfang und ein Abschluss dieser Vermittlungsarten sowohl in der Empirie als auch in der Vernunft, wodurch etwas aus sich selber erkannt wird, als Bedingungen ihrer Möglichkeit vorausgesetzt.

Die Vermittlung in's Endlose führt nicht zum Wissen, sondern nur zum Zweifel, der sich alsdann gegen die eine oder die andere Voraussetzung richtet, welche Bedingung eines jeden wissenschaftlichen Verfahrens ist, wobei zugleich der einen oder der andern Voraussetzung etwas angedichtet wird, was sie doch nicht leistet, entweder der Erfahrung, welche nur Thatsachen liefert, dass sie damit zugleich allgemeine und nothwendige Wahrheiten erkenne, welche in ihr einen zufälligen Ursprung haben, oder der Vernunft, welche die Principien enthält, dass sie zugleich das Thatsächliche erkenne. welches alsdann mit dem Stempel der Nothwendigkeit im Voraus geprägt ist, wodurch die Thatsachen selbst aufhören das Gegebene der Empirie zu sein.

An sich ist kein Zweifel darüber, dass nach Aristoteles alles Verfahren der Wissenschaften auf ein unmittelbares Wissen der Empirie, aber zugleich auch der Vernunft und zwar der göttlichen Vernunft des intellectus agens ruht. Aristoteles weiss so wenig wie Platon den Ursprung der Begriffe aus den Sinnen herzuleiten, weil sie überall keine Begriffe liefern, sondern nur Singuläres, und nichts Allgemeines, nur stets zufällige Thatsachen, aber nichts Nothwendiges, auf dessen Erkenntniss doch alle Wissenschaft gerichtet ist. Auch durch den intellectus patiens lässt sich nicht die Entstehung der Begriffe erklären, wenn man nicht wie der Sensualismus beständig das Gemeinbild von einer Sache, welches die Phatasie bildet, mit dem Begriffe der Sache verwechselt. Den Löwen kennen alle wieder vermittelst

einer allgemeinen Phantasie- und Gedächtnissvorstellung, wenn sie ihn einmal gesehen haben, aber dies Gemeinbild ist kein Begriff von dem Löwen. Denn dadurch entsteht überall kein Begriff, dass man eine Sache im Allgemeinen sich vorstellen kann, abgesehen von ihrer individuellen Bestimmtheit in der Wahrnehmung, diese Abstractionen dienen zur Begriffsbildung nur, wenn sie das Wesentliche und nicht das Zufällige treffen, welches von ihnen selber nicht abhängig ist. Ob man etwas im Besonderen oder im Allgemeinen vorstellt, ist nicht die Differenz zwischen einer Vorstellung und einem Begriff, der das Wesen einer Sache deckt.

Die sinnlichen Vorstellungen veranlassen den leidenden Verstand, der eine tabula rasa ist, zur Begriffsbildung. Aber die Begriffe können nicht aus den empirischen Vorstellungen abstrahirt werden, wenn sie nicht zugleich producirt werden. Alle Begriffe sind Productionen der denkenden Vernunft und keine Empfängnisse. Das Allgemeine ist in dem Einzelnen, welches wir wahrnehmen, enthalten. Aber wie? Das Allgemeine, sagt Aristoteles, ist das, was stets und überall ist. Die Sinne aber sehen es nicht, die Empirie wird es nie gewahr. Die Vernunft, der intellectus agens, hat die Begriffe aus sich, sie ist der Ort der Ideen, sie begreift alles Denkbare in sich. Der leidende Verstand, den die sinnlichen Vorstellungen zur Wirklichkeit bringen, ist ohne einen aus sich handelnden Verstand nicht möglich, ohne den es keine Begriffsbildung giebt, keine Erkenntniss des Allgemeinen und Nothwendigen in kategorischer Gewissheit. Zuletzt wissen wir Alles aus der göttlichen Vernunft, die, wie Aristoteles sagt, von aussen kommt. (Vergl. Thl. I, S. 168 u. f.) Aristoteles unterscheidet sich von Platon in diesem Punkte nur dadurch, dass er meint, es geschehe dies nicht durch Wiedererinnerung vermittelst der sinnlichen Empfindung. Er giebt der Empirie und der Induction eine andere Stellung, indem er ihrer Vermittlung einen grösseren Werth und eine grössere Bedeutung zuschreibt für das Werden des Wissens in uns, deren letzte Bedingung aber doch enthalten ist in dem unmittelbaren Wissen der göttlichen Vernunft, woran wir Theil haben und die den leidenden Verstand in uns bedingt. Wir selbst gelangen zum Wissen, nicht aus uns selbst, sondern aus der göttlichen Vernunft im Universum, welche auch in uns wirkend das Erkennen in seiner Wahrheit und Gewissheit begründet. Aber

Aristoteles weiss nicht anzugeben, welche diese ersten Principien, Begriffe und Grundsätze sind, wovon die Vernunft unmittelbar weiss.

Diese letzte Begründung des Wissens in der Vernunft ist nicht weniger bei dem Aristoteles als bei Platon mangelhaft. Dieser Mangel geht aber durch die gesammte Geschichte der Philosophie hindurch von Aristoteles bis auf Kant, der ihn zuerst und allein durch die Kritik der reinen Vernunft zu ergänzen versucht hat, indem er zeigt, welche Begriffe, Grundsätze und Ideen die Vernunft als ein schlechthin allgemeines und nothwendiges Wissen, wodurch die Erkenntnisse aller Wissenschaften bedingt sind, aus sich selber, aus ihren eigenen Thätigkeiten hat. Kant folgt in dieser Sache unmittelbar auf Platon und Aristoteles, indem er das unmittelbare Wissen der Vernunft, worauf Platon und Aristoteles zuletzt in ihren logischen Untersuchungen Alles gründen, selbst zum Gegenstande der Kritik der Vernunft macht. Ob seine Lösung von diesem Problem in allen Stücken richtig ist, worüber meine Meinung in der Schrift: „Die Philosophie seit Kant" enthalten ist, kommt hier nicht in Betracht, nur das Verdienst kann Niemand in Zweifel ziehen, das Kant durch seine Problemstellung besitzt. In der Mitte zwischen dem Aristoteles und Kant ist man vielmehr diesem Probleme aus dem Wege gegangen als man sich mit seiner Lösung beschäftigt hat, deren Bedingung darin enthalten ist, dass die Vernunft nicht als das primum passivum wie im Mysticismus und auch nicht als intellectus patiens wie im Sensualismus, sondern als intellectus agens aufgefasst wird, wie dieser Begriff auch im mittelalterlichen Aristotelismus enthalten und von Kant wieder hergestellt worden ist, worauf die Fortentwicklung der deutschen Philosophie durch Fichte ruht.

In der Logik des Aristoteles bleibt aber der Begriff der Wissenschaft selbst beschränkt, da sie stets nur Wissenschaft aus Anfangsgründen des Erkennens ist, wovon sie selber ausgeschlossen ist. Sie liegen in den höchsten und niedrigsten Begriffen der Vernunft und der Erfahrung, welche durch sich selber gewiss sind. „Alles Beweises Ursprung ist das Was. Die Begriffe lassen sich nicht beweisen, sondern nur finden." Alle Wissenschaften haben wohl gemeinschaftliche Grundsätze, wodurch sie mit einander in Zusammenhang stehen, aber jede einzelne Wissenschaft hat auch ihre eigenthümlichen Anfangs-

gründe, welche sich nicht weiter begründen lassen, weshalb sie in eine zusammenhangslose Vielheit zerfallen. Es giebt keine Wissenschaft von den Principien, noch von den Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaft, wodurch die Wissenschaft selbst in ihrem Begriffe beschränkt bleibt.

Der platonische Begriff der Wissenschaft, der das Wesen der Philosophie constituirt, ist freier und universeller als der aristotelische, denn Platon fordert die voraussetzungslose Wissenschaft, von deren Bereich nichts des Erkennbaren ausgeschlossen ist und die nicht gleichsam nur als ein Accidens von der Vernunft und Empirie existirt. Der aristotelische Begriff hat aber eine viel grössere Verbreitung und Anerkennung in der Geschichte gefunden als der platonische, den zuerst Kant wieder aufnimmt, und den Fichte in dieser Veranlassung für seine Auffassung vom Wesen der Philosophie gebraucht. In Folge dieses Begriffes ist erst die Forderung wieder hervorgetreten, nicht nur nach einer einheitlichen Begründung von allem Wissen, sondern auch nach einer Ableitung der besonderen Grundbegriffe und Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften in einem und demselben Systeme des Erkennens, das allen Wissenschaften zu Grunde liegt und ihren Zusammenhang vermittelt. Ohne die Gedanken der Griechen, welche in der Geschichte leben und nicht untergehen, keine Fortentwicklung der Philosophie, die nicht in Aphorismen zur Existenz gelangen kann.

Aristoteles stimmt mit Sokrates und Platon darin überein, dass der Begriff die Form ist, worin das Wesen oder das, was etwas ist, gedacht wird. Allein es tritt bei ihm, metaphysich, die Frage hervor nach dem Sein des Gedachten in den Begriffen, welches nicht in gleicher, sondern in verschiedener Weise davon gebraucht werden muss. Er will nicht wie Platon allen Begriffen die gleiche Realität geben, sondern nur den Subjectsbegriffen von den einzelnen Dingen, welche empirisch gegeben sind. Denn nur die einzelnen Dinge sind Substanzen, existiren für sich, das Allgemeine aber, sowohl die Gattungen und Arten als die Eigenschaften der einzelnen Dinge, sind keine Substanzen, existiren nicht für sich, sondern sind nur als Attribute oder als Prädicate wirklich in den einzelnen Dingen. Aristoteles unterscheidet ein zweifaches Sein, als Prädicat und als Subject. Denn ein Seiendes wird nicht im Worte, sondern im Satze gedacht, welches mit der problematischen Vorstellung des Wortes nicht verbunden

ist. Daraus entsteht das prädicative und das subjective Sein. Für die Möglichkeit aller Sätze oder Urtheile, welche die Syllogismen verbinden, muss es Subjecte geben, welche nicht Prädicate und daher Snbstanzen sind, und Prädicate, welche nicht von sich, sondern von den Subjecten ausgesagt werden und daher nur als Attribute der Substanzen existiren. Es kann überall nnr gedacht werden, wenn es ein Sein als Subject giebt für alle möglichen Prädicate und wenn es ein Sein als Prädicat giebt fnr alle Bestimmbarkeit der Snbjecte.

Ans diesem Grnndsatze des Aristoteles folgt indess nicht, was er daraus geschlossen hat, dass die einzelnen Dinge der Erfahrung die Substanzen sind, denn dies Snbject, dessen Voraussetzung die Möglichkeit von allem Denken bedingt, kann auch das Absolute, Gott oder die Welt sein. Nnr die Erfahrung persuadirt den Aristoteles zu behaupten, dass nur die Einzelwesen der Empirie Substanzen sind, worin alles Allgemeine als Attribute existiren soll.

Das Wesen einer Sache, welches in Begriffen gedacht wird, kann nicht für sich, ausser der Sache existiren, deren Wesen sie ist, sagt Aristoteles, nur folgt hieraus nicht, dass nnr die einzelnen Dinge, welche wir wahrnehmen, die Substanzen sind. Wenn das Allgemeine nur wirklich ist in dem Einzelnen, so existirt auch umgekehrt das Einzelne nur in dem umfassenden Allgemeinen, wozu es gehört. und man kann ebenso gut das Allgemeine zum Subject machen, wovon das Einzelne Prädicat ist, denn jedes Individium ist nur ein Exemplar der Gattung, wie Aristoteles es vorzieht, die Einzelwesen der Erfahrung zu Substanzen oder Subjecten zu machen, wovon alles Allgemeine nur Prädicat und Attribut sein soll, wozu doch nur theils die Empirie und andererseits die übereilte und ungenügende Kritik der platonischen Ideenlehre die Veranlassung gewesen ist.

Der Begriff denkt, sagt auch Aristoteles, die Substanz, das Wesen des Existirenden. Es müssten daher die Begriffe geradezu auf die Einzelwesen gehen, alle Begriffe ursprünglich Subjectsbegrifie sein, allein bei Aristoteles geschieht die Umkehr, welche seitdem zum Nachtheil aller Metaphysik und Logik stehen geblieben ist, dass die Begriffe nur etwas Allgemeines als mögliches Prädicat denken, wodurch die Snbjecte bestimmt werden sollen, und die Einzelwesen nur durch zufällige Merkmale sich nnterscheiden sollen, wodurch ihre Substantialität andererseits

geradezu in Abrede gestellt wird, wie denn auch die Physik des Aristoteles im Widerspruch mit seiner Logik und Metaphysik lehrt, dass in der Natur die Gattungen und Arten das Bleibende und die Individuen das Vergängliche sind, eine stets wechselnde Vielheit. Die Hypothese der Substantialität der Einzelwesen bei dem Aristoteles ist mehr ein Räthsel als eine begründete Annahme.

Dieser Realismus des Aristoteles gefährdet aber die Möglichkeit der Wissenschaft. Denn von dem allein Existirenden, den Einzelwesen, die an Zahl unendlich, dem Sein nach vergänglich, ihren Eigenschaften nach veränderlich sind, giebt es nur eine empirische Erkenntniss und keine Wissenschaft, und was die Wissenschaft erkennt, das Allgemeine und Nothwendige, hat für sich keine Existenz. Das Empirische als solches, die Thatsachen und die Einzelwesen, wird von dem Bereiche der Wissenschaft ausgeschlossen, da es davon keine Begriffe, sondern nur Wahrnehmungen giebt, und die Begriffe der Wissenschaft denken nur Prädicate als mögliche Attribute des Seienden, welches nur empirisch erkennbar ist.

Beide Bedingungen der Wissenschaft, die Erkenntniss des Seienden und des Allgemeinen und Nothwendigen fallen bei Aristoteles aus einander. Soll die Wissenschaft einen ihrer Erkenntniss des Allgemeinen und Nothwendigen entsprechenden Gegenstand haben, der ist und bleibt, was er ist, so würde dieser nur im Absoluten und in der Ideenwelt gefunden werden können, aber nicht in der gegebenen Wirklichkeit der Empirie. Und sollte umgekehrt diese gegebene Wirklichkeit der Empirie der Gegenstand der Wissenschaft sein, so müsste es Begriffe nicht bloss von dem Allgemeinen, sondern auch von dem Einzelnen geben und müsste die Nothwendigkeit, welche sich darauf erstreckt, nicht mit dem Allgemeinen zusammen fallen, wie dies der Fall ist in den historischen Wissenschaften, welche in der That Einzelwesen erkennen. Weder kann die Empirie ausserhalb der Wissenschaft liegen, noch die Erkenntniss der Wissenschaft gegenstandslos sein, wie es bei Aristoteles der Fall ist.

Er wählt daher einen andern Ausweg. Was die Wissenschaft erkennt und für sich keine Realität hat, erhält sie durch das Gegebene der Empirie, da das Allgemeine als Attribut des Einzelnen Wirklichkeit hat, und was die Empirie erkennt und

für sich nichts Allgemeines und Nothwendiges ist, wird dies doch, sofern darin eine Bedingung für die Einzelexistenz enthalten ist. Allein hieraus entstehen sehr bedenkliche Folgerungen. Denn die stets veränderliche empirische Wirklichkeit, das Gegebene der Empirie, wird dadurch zur Norm und zum Maass für das Allgemeine und Nothwendige der Wissenschaft gemacht. Die Empirie wird zu einer Auctorität für das Denken der Wissenschaft, die doch überall keine Auctorität ausser sich anerkennen kann. Die Dinge der Erfahrung werden nicht nach dem idealen Wesen in ihrem Begriffe erkannt, sondern die Wahrheit und Gültigkeit der Begriffe wird nach dem Gegebenen der Empirie bemessen und geschätzt. Der Empirie wird zu viel zugeschrieben, sie wird überschätzt, wenn sie ausserhalb der Wissenschaft steht und die Gültigkeit und Realität ihrer Begriffe bestimmen soll. Wenn das Intelligible im Sensiblen, das Allgemeine im Einzelnen, das Nothwendige im Thatsächlichen gegeben sein soll, so wird umgekehrt, um den Hunger der Wissenschaft nach Realität zu erfüllen, am Ende das Intelligible durch das Sensible, das Allgemeine durch das Singuläre, das Nothwendige durch das Thatsächliche, das Ideale durch das Gegebene der Empirie bestimmt und gemessen.

Hiermit steht es in Verbindung, dass Aristoteles die Begriffe localisirt. Er setzt Gott an den äussersten Umkreis der Welt, von wo aus die Weltkörper den Impuls zu ihrer Bewegung erhalten, er verlegt das Unveränderliche auf den Himmel und das Vergängliche in die sublunarische Region. Empirische Differenzen werden zu logischen Verschiedenheiten. Die Erfahrung wird nicht gleichmässig dem Begriffssystem untergeordnet, sondern Theile der Erfahrung werden anderen Theilen vorgezogen. Der logische Umfang der Begriffe wird nach localen und temporalen Bestimmungen bemessen, während die Begriffe überall weder Tempus noch Locus haben. Die Ideen haben nach Platon keinen Ort, weshalb in gleicher Weise alles Gegebene der Empirie nur ein Bild des Unveränderlichen ist, und alle Erscheinungen, wovon die Empirie weiss, Theil haben an den Ideen. Die platonische Auffassung hat hierin Vorzüge vor der aristotelischen.

Mit dieser zweifelhaften Werthschätzung der Erfahrung steht gleichfalls in Verbindung die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit dieser, der Erfahrung bekannten Welt wie sie ist, wodurch die Forschung nach ihrer Entstehung im Einzelnen wie

im Ganzen aufgehoben wird, indem die Erfahrung zum absoluten Maasse der Realität gemacht wird. Nach Platon ist diese Welt nicht ewig, sondern entstanden, denn nichts empirisch Gegebenes ist ein Absolutes und Ewiges, sondern ein Gewordenes. Die Annahme der Ewigkeit dieser Welt ist keine Grundlage der Naturforschung, welche vielmehr zu ihrer Voraussetzung hat, dass alles Gegebene der Empirie ein Entstandenes ist, weshalb auch die Schöpfungslehre eine sichere Grundlage der Naturforschung ist, als die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit dieser Welt, wobei die Empirie nicht richtig aufgefasst wird.

Der empirische Realismus des Aristoteles enthält die erste Veranlassung zu der Streitfrage zwischen dem Nominalismus und dem Realismus, die vor Allem die Logik des Mittelalters beschäftigt. Indess liegt doch in der Vierursachenlehre des Aristoteles noch mehr der Schwerpunkt seiner Philosophie als in seinem empirischen Realismus. Das logische Interesse des Aristoteles haftet nicht, wie bei Platon, an den Begriffen, woraus die Ideenlehre entstanden ist, sondern an den Urtheilen, welche zur Causalerkenntniss dienen. Das Wort ist gegen die Wahrheit, meint Aristoteles, gleichgültig, welche erst im Satze zur Entscheidung kommt. Das Wort, die Begriffe bleiben, aber die Sätze in der Sprache bleiben nicht, sondern werden gebildet und entstehen immer von Neuem in unabsehbaren Umgestaltungen. Der Satz entspricht dem Werden der Dinge, das Wort ihrem bleibenden Sein. Aber das Werden der Dinge ist wie der Satz ein Bedingtes, der Satz durch Subject und Prädicat, die er verbindet, und das Werden der Dinge durch Ursachen, aus deren Zusammenwirken alle Veränderungen hervorgehen.

Logisch betrachtet Aristoteles die Einzelwesen als die letzten Subjecte, wovon alles Allgemeine ein mögliches Prädicat ist. Metaphysisch aber werden die Einzelwesen in ihre Elemente zerlegt, welche die constitutiven Principien ihrer Existenz und die Ursachen ihrer Veränderungen sind, die Materie und die Form, die bewegende und die Endursache. Wenn diese vier Principien oder Ursachen auch ursprünglich aus der Erklärung der Kunstwerke der Menschen, der nützlichen wie der schönen Kunst gewonnen und auf die Erkenntniss der Naturproducte übertragen worden sind, ihre Begründung haben sie bei dem Aristoteles nicht in ihrem zufälligen Ursprunge, sondern in seiner Metaphysik.

Ihrer Form nach ist die Wissenschaft das mittelbare Wissen, welches durch die Induction und den Syllogismus aus dem unmittelbaren Wissen der Empirie und der Vernunft erworben wird. Ihrem Gegenstande nach aber hat die Wissenschaft die Bestimmung, das Werden der Dinge aus ihren Ursachen zu erkennen. Nichts wird von selbst, denn der Zufall und das Ungefähr sind nur Ursachen nebenbei. Es muss schon ein Geschehen aus Ursachen stattfinden, wenn Zufall und Ungefähr anwendbare Begriffe sein sollen. Die Welt kann nicht, wie die Atomenlehre annimmt, aus dem Zufall sich gebildet haben, wenn sie nicht bereits aus Ursachen entstanden ist. Das Von-selber-Werden ist ein widersinniger Begriff, da Zufall und Ungefähr an sich keine erste, principielle Begriffe sind.

Es wird auch nicht Alles aus Allem, Jegliches aus Jeglichem, sondern alles Werden ist ein gesetzmässiges, Alles entsteht aus seinem Gegentheile. Das Harte wird weich und das Weiche wird hart, aber nicht wird das Rothe weich und das Harte grün. Die Gegentheile, welche zusammen gehören, werden aus einander. Das Werden ist kein Wirrwarr der Anarchie, sondern ein ordnungsmässiges, wodurch allein eine Erkenntniss desselben möglich wird.

Das gesetzmässige Werden entsteht aus Ursachen, wodurch es bedingt ist. Aber nicht aus einer, sondern aus der Verbindung von vier Ursachen wird und geschieht Alles und muss daraus erkannt und erklärt werden. Die Dinge können nicht werden, weder aus Nichts, noch aus dem vollkommenen Sein, daher nimmt Aristoteles die Materie an als erste Bedingung von dem Werden der Dinge, als causa ex qua omnia fiunt, welche an sich formlos ist, aber jegliche Form anzunehmen vermag, und nicht durch sich selber, sondern durch eine Ursache ausser sich in Bewegung kommt, weshalb sie nur das bewegliche, passive Substrat von allem Werden und allen Veränderungen der Dinge ist. Die an sich eigenschaftslose Materie, welche Alles werden kann durch eine Ursache ausser sich, ist ein unendliches, nur quantitatives Dasein, und daher an und für sich unerkennbar. Sie ist für sich nicht wahrnehmbar, sondern nur ein gedachtes Princip für die Erkenntniss des Werdens der Dinge. Denn wahrgenommen hat sie stets eine bestimmte Grösse, Form und Beschaffenheit, welche sie nicht durch sich selber, sondern durch eine Ursache ausser sich erlangt. Sie ist auch nicht, wie

die Atomistik glaubt, an sich schon in bestimmte Quanta getheilt, was nur durch eine Ursache ausser der Materie geschehen kann, sondern in's Unendliche theilbar, d. h. in Theile, welche stets wieder Materien sind, ein Begriff, der kaum bezweifelt werden kann und nur aus Unkunde dessen, was in ihm gedacht wird, in Abrede gestellt werden kann. In der Materie liegt daher auch ein Princip des Mannigfaltigen, der Vielheit, weil sie in's Unendliche theilbar ist. Durch die Theilung der Materie wird nichts Inmaterielles, worin es auch bestehen mag, sondern immer nur Materielles gefunden.

Die Materie für sich existirt aber überall nicht, denn sie ist nur neben der Form, der Bewegung und dem Zwecke ein Element und eine Ursache der werdenden Dinge, welche der Empirie gegeben sind. Für sich freigelassen, ist sie nur ein Grund des Zufälligen, da sie, an sich selber eigenschaftslos, die eine wie die andere Bestimmung annehmen kann.

Die Form der Materie ist so wenig eine Materie, wie die Bewegung und die zweckvolle Ordnung ihrer Theile eine Materie ist. Deswegen wird auch an der Materie einerseits eine Verneinung, nämlich der Mangel an Form, Bewegung und Zweck gedacht, aber auch andererseits das Vermögen, diese Bestimmungen zu empfangen und zu tragen. Nicht richtig aber würde es sein, wollte man die Materie, weil diese Verneinung an ihr gedacht wird, nur als ein Nichtseiendes, oder weil sie nothwendig als ein Vermögen der Empfänglichkeit gedacht wird, sie selbst als ein nur der Möglichkeit nach Seiendes auffassen, in welchem Falle sie selber nicht als ein Wirkliches gelten könnte, während sie doch als nothwendiges Hypokeimenon aller möglichen Veränderungen der Dinge aufgefasst wird. Denn alle Veränderungen würden unmöglich sein, wenn es keine Materie gebe, welche den wechselnden Bestimmungen zu Grunde liegt, da die Glieder des Gegensatzes im Werden nicht selber in einander übergehen können. Die Kälte wird nicht warm, und die Wärme nicht kalt, sondern die Materie, welche zu Grunde liegt, geht aus dem einen Zustand über in den anderen, und daher ist sie die erste Bedingung aller möglichen Veränderungen.

Die erste wissenschaftliche Untersuchung über den Begriff der Materie hat Aristoteles gegeben und zugleich gefordert, dass in aller Erkenntniss der Dinge die materielle Ursache erforscht werden müsste. Denn in der Materie liegt eine Ursache, woraus

alle Erscheinungen zu erklären sind. Aristoteles hat den Begriff der Materie in grösster Universalität bestimmt. In der Welt existirt und geschieht nichts ohne die Materie. Er macht daher auch von diesem Begriffe einen universellen Gebrauch, denn er wendet ihn an nicht bloss in der Erkenntniss der Körperwelt, sondern auch des Geistes. Auch die Wissenschaft hat eine Materie, woraus sie entsteht und worin sie einen Anfangsgrund besitzt. Die Empfindungen der Sinne sind die Materie der Wissenschaften, woraus sie indess nicht ohne eine Ursache ausser dieser Materie werden.

Der aristotelische Begriff der Materie geht durch die Geschichte hindurch bis auf Cartesius, der zuerst diesen Begriff anders bestimmt hat, indem er dafür einen anderen Ausgangspunkt der Untersuchung wählt, als bei Aristoteles vorhanden ist. Denn der aristotelische Begriff gründet sich auf der Forderung, dass das Werden der Dinge aus Ursachen zu erklären sei, und dass die Materie eine dieser Ursachen sei. Cartesius aber geht aus von der Duplicität der inneren und der äusseren Wahrnehmung und bestimmt den Körper als den Gegenstand der äusseren und den Geist als den Gegenstand der inneren Wahrnehmung und beide als Substanzen von entgegengesetzten Attributen, der Ausdehnung und des Denkens, während nach Aristoteles die an sich eigenschaftslose Materie ein universelles Princip aller Empirie ist, was auch ihr Inhalt im Besonderen sein mag. Neben dem eingeschränkten Begriff des Cartesius wird aber auch gegenwärtig noch in den Wissenschaften der universelle aristotelische Begriff von der Materie gebraucht, doch achtet man selten darauf, dass hier durch eine Zweideutigkeit in diesem Begriffe entsteht, indem man ihn bald in der einen, bald in der andern Bedeutung verwendet, auch ohne zu wissen, dass man mit zwei verschiedenen Begriffen operirt, worin es der Materialismus zu einer ausserordentlichen Virtuosität gebracht hat.

Das zweite constitutive Princip der Einzelwesen, die zweite Ursache des Werdens der Dinge ist die Form. In den Einzelwesen der Erfahrung ist beides mit einander gegeben, Form und Materie, keine Materie ohne Form und keine Form ohne Materie. Die Materie für sich ist formlos, es muss daher, wenn aus der Materie etwas werden soll, eine Form zur Materie hinzukommen. Ein Sein ohne Eigenschaften kann so wenig wirklich sein, als Eigenschaften ohne ein Sein. Alle endlichen Dinge

haben in der Materie ihr Sein, in der Form ihr Wesen. Sie würden überall nicht existiren, wenn es keine Materie gäbe, woraus sie werden, aber auch nicht, wenn keine Form wäre, wodurch die Materie erst Wesensbestimmungen empfängt. In der Materie ist Alles der Möglichkeit nach enthalten, aber wirklich nur durch die Form, welche sie empfängt. Die Form ist die Sache in ihrer Wirklichkeit, die Materie in ihrer Möglichkeit. Indess ist Beides nicht dasselbe, denn die Sache in ihrer Möglichkeit als Materie wird nicht und ist nicht die Sache in ihrer Wirklichkeit, ohne dass die Form hinzukommt, welche in der Materie oder der Möglichkeit überall nicht enthalten ist und auch nicht aus ihr entstehen kann. Es ist eine Dualität von Principien bei dem Aristoteles vorhanden, die ewig geschieden nur zusammen mit einander die einzelnen werdenden Dinge bilden. Die Materie kann nicht aus der Form, die Form nicht aus der Materie werden, weder objectiv noch subjectiv, sondern nur indem sie zusammenkommen, bilden sie die Dinge der Empirie.

In der Erfahrung ist aber eine Vielheit von einzelnen Dingen gegeben, welche aus Materie und Form bestehen, wobei die Frage entsteht, ob die Vielheit in der Form oder der Materie ihren Grund hat. Gegeben ist eine Vielheit von Formen, von Wesensbestimmungen der Dinge, wie in den Gattungen und Arten der lebendigen Wesen. Es entspringen daraus aber nur specifische Verschiedenheiten der Dinge, welche nicht zureichen, ihre in der Erfahrung gegebene Vielheit daraus herzuleiten, da jede Art in einer Vielheit von Individuen existirt, welche die wahren Substanzen sein sollen. Diese Vielheit hat ihren Grund in der Materie, denn die Individuen sind nur durch zufällige Eigenschaften verschieden von einander, welche ausser ihrem Begriffe liegen; nur der Materie nach unterscheiden sie sich quantitativ. Die Materie gilt daher als das pluralisirende und individualisirende Princip. In ihr liegt die Möglichkeit dieser Vielheit, weil sie in's Unendliche theilbar ist und weil sie in's Unendliche Eigenschaften, Formen und Wesensbestimmungen empfangen kann. Das Formprincip geht nur auf die Artverschiedenheiten der Dinge, das materielle aber auf ihre quantitativen und individuellen Differenzen, wobei stets die Substantialität der Einzelwesen in Frage kommt, da sie nur der Materie nach quantitativ sich von einander unterscheiden und nur die

Arten und Gattungen etwas Substantielles würden sein können. Das Problem erhält aber in der aristotelischen Philosophie keine Lösung, da es an sich selber verschwiegen bleibt.

Materie und Form werden durch die bewegende und die Endursache mit einander verbunden. für sich sind sie getrennt von einander, denn nicht von selbst geht die Materie über in die Form, die Möglichkeit in die Wirklichkeit, ergänzt die Wirklichkeit die Möglichkeit, die Form die Materie, sondern alles Werden, welches in diesem Uebergehen von der Möglichkeit in die Wirklichkeit besteht, ist durch eine bewegende und eine Endursache bedingt. Materie und Form kann man daher auch nicht in derselben Weise Ursache nennen, wie die Bewegung und den Zweck. Denn weder die Materie noch die Form bringen irgend etwas hervor ohne die Bewegung und den Zweck. Sie sind nur Elemente der bereits existirenden Dinge, welche sich darin zerlegen lassen. Was wirklich ist, kann sowenig werden, als das, was nur möglich ist, denn alles Werden, jede Veränderung besteht in dem Uebergehen aus der Materie in die Form, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, und dieses Uebergehen liegt weder in der Materie noch in der Form, sondern hat eine Ursache in der Bewegung und dem Zweck. Obgleich die Materie beweglich ist, kommt sie doch nicht durch sich selber, sondern erst durch eine bewegende Ursache ausser sich in Bewegung. Die Form ist die Wirklichkeit einer Sache und bringt sie nicht aus ihrer Möglichkeit ohne die bewegende und Endursache hervor. Gott, die reine vollendete Form oder Wirklichkeit, bringt die Welt nicht hervor, wenn keine Materie ist, in Beziehung, worauf die Form erst die bewegende und Endursache ist, denn ausserdem findet kein Werden, kein Uebergang statt von der Möglichkeit in die Wirklichkeit.

Der Begriff der Ursache tritt beim Aristoteles zuerst hervor. Ursache des Werdens, des Geschehens kann nichts sein, das nicht selber wirklich ist. Nur was ist, kann wirken, was nicht ist, kann auch nichts hervorbringen. Die Materie ist nur der Möglichkeit nach das, was aus ihr entsteht, und kann daher nicht Ursache sein des Werdens aus der Materie. Was nur Materie ist, kann nicht Ursache des Werdens sein. Das Werden kann aber auch nicht Ursache sein, denn was wird, ist nicht, sondern wird erst wirklich. Ein unendlich Werdendes kann daher ebenso wenig Ursache sein. Nur was selber schon wirk-

lich ist, kann Ursache sein, und zwar Ursache dessen, was sie selber wirklich ist. Nur eine in sich vollendete Wirklichkeit kann Ursache sein. Die werdenden Dinge sind daher nur so weit Ursachen als sie selber schon wirklich sind. Da sie aber stets noch im Werden verbleiben, so sind sie weder die erste noch die vollständige Ursache des Werdens. Ohne Gott, ohne ein absolutes Sein giebt es daher keine Ursache des Werdens der Dinge. Keine Causalität ohne ein absolutes Sein.

Die Form, das Wirklichseiende, sagt daher Aristoteles, ist zugleich die bewegende und die Endursache, weshalb er auch diese Principien zusammenfasst als eine Einheit, schlechthin in Gott, beziehungsweise aber in den lebendigen und beseelten Wesen. Die Causalität hat aber ausserdem eine Bedingung in dem vierten Principe, der Materie, sowohl relativ wie absolut. Hätte die Causalität darin keine Bedingung, so würde sie selbst in Gott als schöpferische Ursache der Welt und diese als Schöpfung Gottes gedacht werden müssen. Dann würde die Materie selbst nicht die ewige Materie neben und ausser Gott, sondern sie würde selbst nur eine Thatsache göttlicher Thätigkeit sein. Aber bei Aristoteles ist die Materie schlechthin und nicht bloss für die Causalität der endlichen Dinge eine Bedingung derselben. Denn Ursache ist die Form, auch Gott, nur dadurch, dass eine Materie ausser ihr ist, welche bewegt wird und wirklich zu werden strebt, was Gott, die Form ist. Die Ursache ist das Band, wodurch der Zusammenhang des Werdens mit dem Sein gedacht wird, ein Begriff, der überall fehlt, wo ein Sein ohne Werden, oder ein Werden ohne ein Sein angenommen wird, oder wo nur beide als zwei getrennte Reihen neben einander hergehen. Erst Aristoteles hat es verstanden, durch den Begriff der Ursache den Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Werden der Dinge zu begreifen.

Die Causalität aber, welche er annimmt, ist doppelt, die des Zweckes und der bewegenden Kraft. Er unterscheidet zwei Arten von Thätigkeiten, welche Ursachen sind und alles Werden bedingen. Die bewegende Ursache geht auf einen Gegenstand ausser sich, und ist daher in sich selber unvollendbar, die finale Thätigkeit aber hat ihren Gegenstand in sich und ist daher die volle Energie, die sich in sich selber vollendet und, wie Aristoteles sagt, im Präsens schon Perfectum ist. Der Zweck ist selber der Thätigkeit immanent. Die Dinge werden, damit sie sind.

Der Zweck des Werdens ist das Sein, das Werden ist nicht um sein selbst willen, sondern um des Wesens willen, welches wird. Das Wesen der Dinge ist selbst in ihrer Thätigkeit und kommt dadurch zur Wirklichkeit. Die finale Cansalität ist das Wesen und die Wahrheit der Dinge. Der Wissenschaft von dem Endzwecke, warum Alles wird und geschieht, müssen sich Alle unterordnen und ihr folgen, wenn sie die wahre Erkenntniss finden wollen, weshalb auch die Materie selbst nur ein Mittel ist für die Zweckthätigkeit.

Die vier Ursachen sind ewig, sie können aus nichts Anderem als jede aus sich selber hergeleitet werden, die Bedingungen, welche sein müssen, wenn irgend etwas wird oder entsteht. Nichts wird, was nicht schon war, da Alles aus den vier Ursachen wird. Die Wissenschaft scheint daher bei dem Aristoteles in vier getrennte Anfangsgründe ans einander zu gehen. Ausserdem fehlt auch das Band, welches das Zusammenwirken der vier Ursachen bestimmt und wie aus ihren verschiedenen Zusammenwirken alles Einzelne entsteht. Die Causallehre kommt nicht zu Ende, sie führt nicht zu einer Einheit, woraus alle Mannigfaltigkeit entspringt nnd zurückweist. Denn nicht nur die Dnalität von Materie und Form, von Gott und der Welt, des endlos Werdenden, bleibt bestehen, sondern auch die Vielheit der Formen, die in den Einzelwesen zum Vorschein kommen, sind nur gegebene Thatsachen in der Welt, welche aus der Annahme ihrer Ewigkeit keine Erklärung finden, die vielmehr durch diese Annahme beseitigt wird. In diesen Punkten liegt ein Mangel der aristotelischen Ursachenlehre.

In der Welt, in der die vier Ursachen in mannigfaltigen nur nicht angebbaren Combinationen von Ewigkeit her alle Einzelwesen bilden, ist indess doch ein Punkt vorhanden, der über sie selbst hinausführt zu Gott. Denn alle Bewegung fordert eine Ursache der Bewegung, und wenn die Bewegung in der Welt ewig ist, eine ewige erste bewegende Ursache in Gott, da die Bewegung in der Welt weder in's Unendliche aus einer vorhergehenden Bewegung, noch dnrch einen Wechsel, indem eins das andere bewegt, der im Kreise herumgeht, erklärt werden kann, weil weder eine Erklärung in's Unendliche, noch im Kreislaufe eine wahre Erklärung ist. Es muss daher eine erste Ursache aller gegebenen Bewegungen in der Welt angenommen werden.

Die erste Ursache kann nur ein von aller Materie und allem Sinnlichen freies Wesen sein, da dasselbe nicht durch eine Ursache ausser sich leiden und empfangen kann, welches daher in vollendeter Wirklichkeit als reine Energie, selbständig für sich, unvergänglich und nothwendiger Weise existirt. Dies Wesen ist Gott, seine Energie ist die denkende Vernunft, welche sich selber denkt. Die absolute, nie gewordene und nie werdende Wirklichkeit ist die Vernunft, welche Gott ist.

Gott aber ist die erste Ursache der Bewegung, des Werdens der Dinge aus der Materie durch das, was er ist. Denn als die absolute Wirklichkeit ist er zugleich der Zweck von allem Werden und bewegt daher die Welt, wie der begehrte und gedachte Gegenstand das Denken und das Begehren hervorbringt, ohne selbst bewegt zu sein. Gott ist, was die Materie nicht ist, die vollendete Wirklichkeit, die der Zweck von allem Werden ist, und daher auf die Materie eine unendliche Anziehungskraft ausübt, woraus in ihr das Streben nach der Form entsteht. Die Welt ist das ewige Werden zu Gott hin, welches aus der Materie nothwendig entsteht. Er ist durch nichts anderes Ursache der Bewegung, des Werdens der Dinge aus der Materie als wodurch er Gott ist.

Durch sein blosses Dasein als die absolute Wirklichkeit der sich selber erkennenden Vernunft, nicht aber durch ein Thun, Handeln und Wollen ist Gott die erste Ursache der Bewegung der Welt, des Entstehens aller Dinge aus der Materie. Er selbst ist reine Energie, die sich selber denkende und erkennende Vernunft, aber er handelt nicht, er macht (ποιεῖν) nichts, er will nichts, sondern nur dadurch, dass er ist, entsteht in der Materie das Werden und die Bewegung, welche das Uebergehen ist der Möglichkeit in die Wirklichkeit, der Materie in die Form. In der Materie würde keine Bewegung, in der Welt kein Zusammenhang des Geschehens, keine Ordnung sein, sie selber würde aus ihrer Potentialität in der Materie nicht zur Wirklichkeit kommen, wenn keine erste Ursache der Bewegung in Gott als der vollkommenen Energie der denkenden Vernunft existirte.

Die Causalität des Zweckes ist bei Aristoteles ein Mysterium, wodurch er verhindert wird, seine Causalerklärung zu Ende zu führen. Denn nichts kann durch sein blosses Dasein Ursache sein, welches aber Aristoteles annimmt, da Gott durch sein blosses Dasein erste Ursache der Bewegung, des Werdens der Dinge

aus der Materie sein soll, und nur durch sein blosses Dasein kann er erste Ursache der Bewegung sein, weil er das vollkommene Sein nur als theoretische Vernunft sein soll, welche das Primat vor der handelnden und wollenden Vernunft besitzen soll, sodass Alles, was nicht theoretische Vernunft ist, nur ein Endliches und nicht das Göttliche ist. Der Mangel des Systemes liegt in dieser Scheidung des Erkennens von dem Handeln und der Bevorzugung der reinen Theorie vor der Praxis.

Der Begriff des Zweckes, der finalen Causalität, so sehr er auch von Aristoteles zur Anwendung gebracht worden ist, wird doch zweifelhaft durch diese Bevorzugung des Erkennens vor dem Handeln und dem Wollen. Ohne ein Wollen giebt es keine finale Causalität, keine wirkende Zwecke. Blosse Gedanken, Begriffe und Ideen sind ohne ein Wollen an sich keine Zwecke, und weun sie doch dafür gelten, so sind sie nur sog. regulative Zwecke, an sich stumme und theilnahmslose Zuschauer des Geschehens, welche als bloss seiende Gedanken, Begriffe uud Ideen eine Causalität besitzen solleu, die in Wahrheit keine ist, denu sie geben nichts weiter als eine Regel, wodurch das Geschehen, welches aus einer andern Causalität gegeben ist, hinterher als ein zweckvolles beurtheilt wird. Aus der theoretischen Vernunft als der absoluten Wirklichkeit, welche Gott ist, ist die Entstehung der Bewegung in der Materie, der Beginu des Werdens der Dinge nicht zu erklären, weil daun der Begriff der Causalität mit sich selber in Widerspruch kommt.

Was nicht erste Ursache der Bewegung sein kann, eiu nur daseiender schauender Gott, kann auch nicht Grund der Materie sein. Ein Gott aber, der erste Ursache der Bewegung sein kann, muss auch zugleich Grund der Materie sein können. Die Wissenschaft kaun nicht weder in ihrer Form noch in ihrem Inhalt bei der Dualität von Materie und Form stehen bleiben, und es ist uichts als ein Vorurtheil, welches mit dem Wesen der Wissenschaft, die eine letzte Einheit setzt, in Widerspruch steht, dass es weuiger Schwierigkeit habe die erste Ursache der Bewegung als die Schöpfung der Materie zu denken, da beides nur in einem uud demselben Begriffe gedacht werden kann. (Philos. Einleitung in die Encyklopädie der Physik. Der aristotelische Begriff der Materie, S. 357 u. f.)

Das Werden der Dinge aus Ursacheu zu erklären, ist das Problem der Wisseuschaften nach dem Aristoteles. Das Problem

ist nur gelöst, wenn zugleich die erste und die letzte Ursache des Werdens erkannt wird. Allein wie bei Aristoteles die Erklärung der ersten Ursache, so ist auch bei ihm die Erklärung der letzten Ursache zweifelhaft. Beides hat denselben Grund in seinem Begriffe der Materie, denn in ihr liegt der Anlass, dass Aristoteles ein Werden der Welt in's Unendliche annimmt, welches ein bei ihm, wenn nicht seinem Anfange, doch seinem Ende nach ursachloses Werden ist. Die Materie ist selbst der Grund des Unendlichen oder des Endlosen in der Welt. Die Dinge werden endlos, weil die Materie in's Unendliche Eigenschaften, Formen, Wesensbestimmungen empfangen kann, ihr passives Vermögen eine endlose unaufhebbare Möglichkeit ist. Die Dinge werden, damit sie sind, aber sie erlangen nie die Wirklichkeit des Seins, sondern fallen in ihrem endlosen Streben immer wieder zurück in die blosse Potentialität der Materie. Der thatenlose Gott des Aristoteles kann die Welt, deren erste bewegende Ursache er ist, nicht vollenden, woran er stets durch die ewige Materie gehindert wird, weil sie keine Thatsache, keine Schöpfung Gottes ist. Beide Begriffe von Gott und der Materie müssen ergänzt werden, wenn die Wissenschaft, wie Aristoteles wollte, Causalerkenntniss sein soll.

Es bleibt aber das Verdienst des Aristoteles, dass er zuerst das Wesen der Wissenschaft in der Causalerkenntniss gesetzt hat, worauf sich zugleich seine Logik und Metaphysik gründet, die in Wahrheit nur Theile der ersten Philosophie der Wissenschaft sind, welche alles Erkennen nach seiner Form und seinem Gegenstande zu begründen hat. Und beständig wird die Wissenschaft, sei es, dass sie die Causalerkenntniss erzielt oder ihren Begriff untersucht, auf die Vierursachenlehre des Aristoteles und seine Methodenlehre zurückgehen müssen, wenn sie in geschichtlicher Weise fortschreiten will, denn aller Fortschritt der Geschichte findet nur statt, wenn, was bereits in derselben erreicht worden ist, der Kritik unterzogen und in seinen wahren Elementen fortgebildet wird.

Der Sensualismus.

Epikur und die Stoiker.

Die Philosophie ist nach Epikur Ethik, welche lehrt, wie ein glückseliges Leben sich erreichen lässt. Der Ethik ist die

Physik untergeordnet, als ein Mittel, die Naturerscheinungen so zu interpretiren dass daraus keine das glückselige Leben störende Vorstellungen entspringen. Die Logik dient der Physik, um ihr den Weg zu zeigen zur Erkenntniss der Natur. Die drei Theile der Philosophie empfangen daher eine andere Stellung und eine andere Werthschätzung als sie bei Platon und Aristoteles haben. Die logischen Untersuchungen und die wissenschaftliche Erkenntniss werden an sich selber gering geachtet, weil sie nichts beitragen zum glückseligen Leben, welches auch ohne dieselben erreicht werden kann. Die Beschäftigung damit soll nur verhüten, dass daraus keine Störung des glückseligen Lebens entspringt. Daher wird die Logik eingeschränkt auf die Angabe des Kriteriums der wahren Vorstellung, um falsche Vorstellungen zu vermeiden. Die Logik nennen die Epikureer Kanonik.

Alle Vorstellungen entspringen aus den Sinnen und bestehen in materiellen Bildern, welche von den Dingen ausströmen, durch die Sinne empfangen und der Seele mitgetheilt werden. Die Empfindungen der Sinne sind die Kriterien der Wahrheit aller Vorstellungen. Jede Empfindung ist wahr, sie ist eine Bewegung durch eine äussere Ursache, der nichts zugesetzt und abgenommen werden kann. Nichts kann eine Empfindung widerlegen, weder eine gleiche desselben Sinnes, da beide von gleicher Kraft sind, noch eine verschiedene eines anderen Sinnes, weil beide auf Verschiedenes gehen, noch ein Begriff, weil er seiner Entstehung nach von den Empfindungen selbst abhängig ist. Der Sinn empfindet nur das Gegenwärtige und was ihn anregt, worin keine Täuschung stattfindet. Auch die Vorstellungen der Phantasie, wenn sie gleich nicht das Gegenwärtige zum Gegenstand haben, sind wahr, denn sie bestehen nur aus den Bildern, welche von den Dingen ausströmen und durch die Sinne der Seele mitgetheilt werden. Die Vorstellung als Erinnerung an viele frühere Erscheinungen aus dem Sinn ist selbst ein Kennzeichen des Wahren. Als allgemeine Vorstellung ist sie selbst entstanden aus mehreren sinnlichen Empfindungen, woran sie erinnert. Jede Empfindung ist für sich alogisch, vernunftlos und ohne Erinnerung.

Von der Empfindung muss unterschieden werden die Meinung über das Empfundene, welche irrig sein kann, wobei nur die Erklärung fehlt, wie irrige Meinungen möglich sind, wenn alle Vorstellungen durch die Sinne als Bilder, welche von den Dingen

ausströmen, empfangen werden. Nicht die Theorie, sondern die Erfahrung des Lebens führt zur Annahme, dass es irrige Meinungen über das Empfundene giebt. Die Meinung betrifft das Urtheil über die Existenz des Vorgestellten und Empfundenen ausser der Seele, da eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den Dingen und ihren Bildern stattfindet, ohne dass sich jedoch mit Gewissheit angeben lässt, welche Empfindungen körperliche Dinge darstellen und welche es nicht thun. Die Meinung, welche irrig sein kann und daraus entsteht, dass neben einer Empfindung eine Bewegung in der Seele vorhanden ist, die mit ihr in einer Verbindung sich befindet, bedarf daher der Bestätigung. Allein diese besteht in nichts Anderem als dass die Vorstellungen durch die Empfindungen der Sinne, welche für sich evident sind, bekräftigt und nicht widerlegt, oder nicht bekräftigt und widerlegt werden. Die Empfindungen der Sinne entscheiden über die Wahrheit aller Vorstellungen, nur bleibt es dabei stets räthselhaft, dass es irrige Vorstellungen giebt, welche in einer Alles von Aussen empfangenden Seele unmöglich sind.

Alle allgemeinen Vorstellungen und Begriffe sollen aus den Sinnen durch Vergleichung, durch Zusammensetzung ihrer Empfindungen entstehen und werden im Worte fixirt, welches zur Erinnerung dient. In aller Untersuchung komme es daher darauf an, diese Zeichen der Vorstellungen richtig zu gebrauchen und namentlich die natürliche und erste Bedeutung des Wortes festzusetzen, wovon alles Uebrige abhängt. Die Wissenschaft des Sensualismus wird Terminologie und macht die Wahrheit der Erkenntniss von ihrem Gebrauche abhängig. In der That geht die Wort- und Sprachbildung der Wissenschaft vorher, sie kann ohne dieselbe überall nicht entstehen, sie wird aber auf ihre Vorbedingung beschränkt, wenn sie selber, was bereits schon vor ihr geleistet worden ist, die Wort- und Sprachbildung betreibt, nicht aber sich um die Erkenntnisse bemüht, welche den Vorstellungskreis der Sprache überschreitet. Alle Begriffserklärungen, meint Epikur, seien unnöthig, es genügt die gegebenen Vorstellungen auf ihren Sinneseindruck zu reduciren. Er bestreitet auch den Satz des Widerspruchs, da widersprechende Sinneseindrücke zusammen in der Seele vorkommen und jede Empfindung wahr sein soll. Der Sensualismus bedarf keiner Logik, welche auf der Voraussetzung ruht, dass Erkenntniss und Wissenschaft durch die Verfahrungsarten der denkenden Vernunft

erworben werden, die überflüssig sind, wenn man meint, dass alle Erkenntnisse durch die Sinne gegeben werden, wobei es vielmehr darauf ankommt des Denkens sich zu enthalten als es auszuüben, da es nur störend einwirken kann, wenn wir die Wahrheit durch die Sinne empfangen.

Die Erkenntnisstheorie von Epikur dient zur Begründung seiner Metaphysik, dass alles Existirende ein Körper ist. Der Materialismus folgt aus der Erkenntnisstheorie. Es ist überall ein Irrthum wenn man glaubt, es gebe eiue Erkenntnisstheorie ohne eine ihr entsprechende Metaphysik. Das Erkennen kann nicht erkannt werden, ohne dass mit der Bestimmung seiner Form zugleich über seinen Gegenstand entschieden wird. Sinnlich wahrnehmbar sind nur Körper und wenn alle Erkenntniss aus den Sinnen stammt, so muss Alles, was ist, materiell und körperlich sein, wenn nicht die Erkenntnisstheorie von vorn herein ein Skepticismus ist. Es bleibt daher auch nichts Anderes übrig, als die Annahme, dass auch die Seele, das Subject des Erkennens wie das Object als ein materielles und körperliches Ding angesehen wird, welches nach Epikur's Meinung ein Aggregat von körperlichen Atomen ist, woraus alle wahrnehmbaren Dinge bestehen sollen.

Einen mehr wissenschaftlichen Charakter zeigt die Philosophie der Stoiker. Sie wollen die Philosophie vereinfachen und in Uebereinstimmung mit der Denkweise des gesunden Menschenverstandes, worin sie eine Quelle der Wahrheit finden, setzen. Die Philosophie soll sich nicht von dem Leben zurückziehen, worin eine Genusssucht der Wissenschaft liegt, sondern in Verbindung mit demselben sich entwicklen. Die Philosophie ist selbst eine Tugend, die Weisheit, welche die Wissenschaft ist von den göttlichen und den menschlichen Dingen. Tugend und Wissenschaft bilden eine Einheit. Sie theilen die Tugend ein in die physische, die ethische und die logische, welche die Philosophie in sich umfasst. Die Physik achten sie als die höchste Wissenschaft, wovon die richtige Erkenntniss des sittlichen Lebens, dessen Bestimmung es ist, der Natur zu folgen, abhängt und deren Erkenntnissform die Logik begründen soll.

Die Logik verbinden sie mit der Grammatik und der Rhetorik uud geben ihr auch an sich eine grösseren Umfang, als die bloss formale Logik besitzt. Denn sie hat die Aufgabe, die Wissenschaft als eine Tugend, als eine Kraft und Stärke der

Seele zu begründen. Sie handelt von den Kennzeichen des wahren Wissens und den ersten Begriffen der Dinge, den Kategorien.

Die Grundlage ihrer Logik ist ein Sensualismus aus der Bestreitung der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Lehre von dem intellectus agens. Das Denken sehen sie an als eine Wirkung der Empfindung, da alle Vorstellungen aus den Sinnen entspringen, alles Allgemeine aus den Einzelnen sich bilde. Es werde Alles gedacht, entweder dadurch, dass wir darauf stossen, oder in Folge davon von einer Vorstellung zur anderen übergehen. Hierdurch werden sie genöthigt, das Kriterion der Vorstellung in die Vorstellung selber zu verlegen, statt es wie Platon und Aristoteles in dem urtheilenden Verstande und seinen Grundsätzen zu finden, und die Verschiedenheit der Vorstellungen als solche nach diesem Gesichtspunkte zu untersuchen. Die Untersuchung über die Vorstellungen wird Grundlage der Erkenntnisslehre, welche von dem Gegenständlichen im Denken abstrahirt und daher einen subjectiven oder psychologischen Weg verfolgt, der ein secundärer und nicht der primäre ist, den Platon und Aristoteles gehen. Die Stoiker fassen daher auch die Wissenschaft auf von ihrer subjectiven Seite, sie ist eine feste Ueberzeugung oder ein System von festen Ueberzeugungen, welches durch keinen Grund umgeworfen werden kann, während Platon und Aristoteles ihren Begriff nach ihrer gegenständlichen Erkenntniss bestimmen.

Die Vorstellung, wie die Stoiker alle Zustände des Bewusstseins nennen und der ein Vorstellbares entspricht, ist ein Leiden in der Seele aus einer Einwirkung äusserer Gegenstände. Die Seele empfängt alle Vorstellungen mittelbar oder unmittelbar von aussen durch die Sinne. Allein es ist nach der Meinung der Stoiker nicht Alles in der Seele ein reines Leiden. Sie schreiben doch der Seele, oder der in ihr herrschenden Kraft der Vernunft eine selbständige Thätigkeit zu in der Zustimmung zu ihren Vorstellungen, welche sie von aussen empfängt, wiefern sie über ihre Wahrheit urtheilt, dass etwas vorhanden ist, welches in der Seele die Vorstellung hervorbringt. Die wahre Vorstellung sei die, welche sich und ihren Gegenstand der Seele zugleich offenbart, welche durch die Kraft der Seele festgehalten werde.

Alle allgemeinen Vorstellungen entstehen aus den einzelnen

der Sinne, entweder naturaliter oder durch eine Kunst des Denkens vermittelst der Aehnlichkeit, der Vergleichung, der Umstellung, der Zusammensetzung oder der Entgegensetzung der gegebenen Vorstellungen. Die Wissenschaft als ein System von Ueberzeugungen entsteht durch das Schlussverfahren. Die Stoiker haben nicht bloss die Syllogistik des Aristoteles fortgesetzt, sondern sie in zwei Punkten zu ergänzen versucht durch das Hinzufügen der hypothetischen und disjunctiven Schlussweise und durch eine genauere Bestimmung über die Verschiedenheit der Sätze, woraus die grammatischen Untersuchungen ihren Anfang gefunden haben. Mit dem Schlussverfahren des Aristoteles suchen sie zugleich die platonischen Methoden der Eintheilungen der Begriffe zu verbinden.

Ihre Untersuchungen der Sätze haben eine andere Bedeutung als die aristotelische, da sie die Sätze nicht bloss nach der Form ihrer Verbindung, sondern zugleich nach ihrem Inhalte, der Verschiedenheit der Prädicate und Subjecte, welche durch Verba und Nomina gebildet werden, untersuchen, wobei der Gesichtspunkt in Betracht kommt, inwiefern der Satz, wie es seine Bestimmung ist, einen Gedanken vollständig oder nur unvollständig darstellt, welches die formale Logik ganz ausser Acht lässt, da sie von allem Inhalte der Sätze willkürlich abstrahirt, worin auch der Grund liegt ihrer verfehlten Bestimmungen über das Wesen der Urtheile und der Begriffe, die bloss als Termini und als blosse Sätze für den Syllogismus abgehandelt werden. Die formale Logik hat diese Untersuchungen zu ihrem eigenen Nachtheile vernachlässigt.

Hiermit steht die Aufstellung und die Abhandlung der hypothetischen und disjunctiven Schlussweise durch die Stoiker in Verbindung. Hypothetische und disjunctive Sätze können nicht den kategorischen nebengeordnet und nicht zusammen als Unterabtheilungen desselben Genus aufgefasst werden. Hypothetische und disjunctive Sätze enthalten eine Verbindung von für sich problematischen Urtheilen, die erst eine Entscheidung durch ein neues hinzukommendes Urtheil finden. Sie sind relative Urtheile, welche für sich nichts entscheiden, und sind daher auch keine Verbindung von kategorischen Urtheilen. Das hypothetische und das disjunctive Urtheil hebt das Kategorische der beiden Urtheile, aus deren Verbindung sie bestehen sollen, auf, und macht dasselbe zu etwas Problematischem. Sie stellen Pro-

bleme auf über einen Zusammenhang von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung und enthalten daher den Anfang eines Erkennens, welches jedoch erst den Weg finden muss, der zur Lösung des Problems führt. Sie haben daher eine ganz andere methodische Bedeutung als die einfachen Urtheile der kategorischen Schlüsse, die blosse Analysen fertiger Begriffe enthalten.

Die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse können ebenso wenig, wenn man nicht blosse Sprachformeln damit verwechselt, den kategorischen Schlüssen nebengeordnet werden. Sie bestehen nur aus zwei Gliedern und geben keinen Beweis, weshalb Aristoteles mit Recht sie gar nicht beachtet hat. Sie dienen nicht zur Beweisführung, welche durch das Gegebensein von drei fertigen Begriffen bedingt ist, während sie vielmehr auf die Begriffsbildung gerichtet sind, ohne welche keine Begriffsverbindung, worin der Beweis besteht, möglich ist. Bei ihnen kommt es darauf an, durch den Untersatz aus der Erfahrung erst etwas zu finden und zu entdecken, wodurch das Problematische in den hypothetischen und disjunctiven Obersätzen eine Ergänzung für die erzielte Begriffsbildung gewinnt. Sie gehören zu den Methoden der Begriffsbildung der Wissenschaften, aber nicht zu den Methoden der Beweisführung.

Zur Logik der Stoiker gehört auch ihre Kategorienlehre, welche nicht die Form, sondern den Gegenstand der Wissenschaft betrifft. Das Allgemeine hat nach ihrer sensualistischen Auffassung keine Realität ausser dem Gedanken weder für sich, noch in den Dingen. Das Allgemeine sei weder ganz wahr noch ganz falsch, weil dasselbe nicht das Eigenthümliche der einzelnen Dinge, durch dessen Angabe allein ihr Begriff bestimmt werde, darstellt, es ist nur das Gedenkbare des Verstandes, dem freilich das Empfindbare entsprechen muss, wodurch dasselbe, wie es scheint, in seiner Wahrheit von demselben abhängig wird. Dies umgehen sie jedoch dadurch, dass sie das Wahre und die Wahrheit von einander unterscheiden. In Wahrheit existiren nur Körper, welche durch die Sinne wahrgenommen werden. Ihre Wahrnehmung ist das Maass der Wirklichkeit, nur bestimmen sie das Wesen des Körpers anders als die Epikureer (Theil I, S. 182). Davon unterscheiden sie das Wahre, welches körperlos und nicht existirend ist. Es ist nur ein Prädicat der Sätze, welche ein Aussprechbares sind, wodurch der Unterschied

des Wahren und des Falschen zu einer Sache der Rede werden würde. Doch schränken sie auch dies wieder ein, da sie zwischen dem bezeichnenden Worte, der bezeichneten Sache und dem Vorhandenen, Existirenden unterscheiden. Das Wahre und Falsche liege nicht im Worte, dem Zeichen, sondern in der Sache, dem Bezeichneten, welches jedoch nicht das Existirende ist, sondern nur das Aussprechbare, der Inhalt, der dem Worte und der Sprache zu Grunde liegenden Vorstellungen. Die Wissenschaft erkennt daher immer nur ein Allgemeines, welches nicht ist; nur die Sinne nehmen das Wirkliche als ein Einzelnes wahr.

Die Kategorien sind die ersten Begriffe, welche Arten des Seienden darstellen, deren sie nur vier annehmen: das Seiende, welches Allem zu Grunde liegt und nur Eins, das Absolute ist; die bleibenden Eigenschaften, welche den Dingen innewohnen und ihr Wesen bilden; die veränderlichen Beschaffenheiten und die verhältnissmässigen zufälligen Eigenschaften, wie das Süsse und das Bittere. Hat die Kategorienlehre eine metaphysische Bedeutung, so überschreitet sie den Nominalismus der sensualistischen Logik, wonach nur das Einzelne existiren soll, da nach der Kategorienlehre vielmehr das allgemeine Seiende, welches Allem zu Grunde liegt, das Wahre ist, und die einzelnen Dinge nur als Eigenschaften, Beschaffenheiten und Modification desselben gelten. Der Sensualismus der Logik differirt mit der Kategorien- und der Alleinheitslehre der Metaphysik. Ist die eine Lehre begründet, so ist es die andere nicht und umgekehrt. Der Sensualismus der Stoiker ist nicht so strenge durchgeführt, wie der Sensualismus der Epikureer.

Der Skepticismus.

Pyrrhon. — Sextus Empiricus.

Der Skepticismus folgt auf den Dogmatismus und ist durch ihn bedingt. Die dogmatische Philosophie ist durch ihr Verfahren einseitig. Diese Einseitigkeit tritt vor Allem hervor in der Philosophie der Stoiker und der Epikureer, welche die Wissenschaft gründen wollen auf den Empfindungen der Sinne, und den gesunden Menschenverstand für genügend erachten für ihre Ausbildung. Der Skepticismus bestreitet die Thatsache des Wissens, dass es ein Wissen giebt, indem er an allem gegebenen

Wissen zeigt, wie dasselbe dem Begriff des Wissens nicht entspricht. Zu Grunde liegt dem Skepticismus der ideale Begriff des Wissens, den er besser kennt als der Dogmatismus und dessen Forderungen er geltend macht, indem er zweifelt, ob es thatsächlich ein Wissen giebt, welches diesen Forderungen entspricht. Aber der Skeptiker bemüht sich nicht, den Mangel des Wissens zu ergänzen durch eine adäquate Ausbildung desselben, sondern er selbst bleibt nur bei der Thatsache stehen, dass es nirgends ein Wissen giebt, welches den Forderungen entspricht. Die Skeptiker sind scharfsinnige aber zusammenhangslose Denker. Sie lösen nur alles gegebene Wissen auf in ein Nicht-Wissen. Ihr Verfahren selbst ist einseitig, es besteht nur in der Polemik, aber nicht in der Kritik, einer Scheidung des Wahren von dem Irrthümlichen, des Gewissen von dem Ungewissen, denn dies ist schon der Anfang eines positiven Verfahrens für die Fortbildung der Wissenschaften, woran der Skepticismus nicht Theil nimmt, denn er bleibt nur bei Zweifel stehen und betrachtet ihn nicht als den Anfang der Wissenschaftsbildung, sondern als das letzte Resultat, wozu sie gelangt. Auch die Frage, ob Erkenntniss und Wissenschaft möglich ist, zu deren Lösung ein positives Verfahren nothwendig ist, beschäftigt ihn nicht, er bestreitet nur die Leistungen der früheren Wissenschaftsbildung. Der Skepticismus ist kein Anfang, sondern nur eine Aufhebung der Wissenschaftsbildung. Die Geschichte beginnt nicht mit dem Skepticismus, der erst am Ende einer geschichtlichen Entwicklung hervortritt, da das Leben alt, die Kräfte schwach werden, die Hoffnungen sinken, der Blick zurück und nicht vorwärts gewandt ist. Der Skepticismus ist ein Zeichen der Auflösung und des Verfalls der Philosophie.

Der ältere Skepticismus von Pyrrhon und Timon hat eine ethische Tendenz. Die unerschütterliche Gemüthsruhe des Skeptikers folge mit Nothwendigkeit aus der Aufhebung von jeglichem Urtheile über das Wesen und den Werth der Dinge, wovon wir nicht wissen, wie sie sind, sondern nur wie sie uns erscheinen. Der Skeptiker entscheide über nichts, er halte nichts für gut oder für böse, und werde daher durch nichts mehr in seiner Gemüthsruhe erschüttert, was aber doch nichts weiter heisst als er lebt, als lebte er nicht mehr.

Die neueren Akademiker Arkesilaos, Karneades gelangen durch ihren Skepticismus zur Wahrscheinlichkeitslehre

für das praktische Leben, denn für dasselbe lässt sich nicht alle Gewissheit aufheben. Da es aber doch keine geben soll, so bleibt nur der Ausweg, eine Art Wahrscheinlichkeit nach der Maassgabe der sinnlichen Wahrnehmung zu gestatten, damit überall ein handelndes Leben stattfinden kann. Ihre Wahrscheinlichkeitslehre hat keine theoretische Bedeutung für die Methodenlehre der Wissenschaften, sondern nur eine praktische, da wenn Alles ungewiss und zweifelhaft ist, kein Handeln stattfinden kann. Wissenschaften auf blosser Wahrscheinlichkeit zu gründen, zu dieser Sinnlosigkeit sind sie nicht gelangt, eine solche Absurdität zu begehen, war der Gegenwart vorbehalten.

Der gelehrte Skepticismus von Aenesidemos, Agrippa, Sextus Empiricus bezweifelt nicht das Wissen welches ein nothwendiges Mittel ist für die Technik im Dienste des handelnden Lebens und sich nur auf die Erscheinungen der Dinge bezieht. Der Zweifel ist nur theoretisch, er richtet sich nur gegen die Wissenschaften, welche die Dinge erkennen wollen, wie sie sind oder wie sie an sich sind.

Der griechische Skepticismus hat aber ausserdem zugestanden, dass die Erkenntniss der Erscheinungen gewiss ist und sich nicht bezweifeln lässt. Es ist ein positives Ergebniss des griechischen Skepticismus, dass er die Wahrheit der Erscheinungen anerkennt. Er bezweifelt nur die Erkenntniss der Wissenschaften, welche über die Erscheinungen hinausgehen und die Dinge erkennen wollen, welche den Erscheinungen zu Grunde liegen und sie hervorbringen. Denn die Erscheinungen sollen nur Erinnerungszeichen der Dinge sein, welche nicht offenbaren, was die Dinge sind und thun. Eine blosse Erkenntniss von Erscheinungen ist keine Wissenschaft, sondern nur eine Empirie, welche aber nach der Meinung des Skepticismus keine Quelle des Erkennens für die Ausbildung der Wissenschaften ist, da alle Erscheinungen nur Erinnerungszeichen sein sollen, die nichts offenbaren. Der Skepticismus hat doch einen höheren Begriff von einer Wissenschaft, wonach er sie beurtheilt als die, welche seinen Satz, wir erkennen nur Erscheinungen, auf die Wissenschaften übertragen. Denn kommt es nur darauf an, Erscheinungen zu erkennen, als Erinnerungszeichen an die Dinge, so sind alle Wissenschaften überflüssig, deren Bestimmung es ist, nicht Erscheinungen, sondern die Dinge zu erkennen aus den Erscheinungen. Der Skepticismus hat einen höheren Begriff von

einer Wissenschaft, wenn er ihre Existenz bestreitet, indem er voraussetzt, dass sie die Bestimmung habe, die Dinge nicht zu erkennen, wie sie erscheinen, sondern wie sie sind.

In seiner Polemik gegen die Erkenntniss der Wissenschaft ist der Skepticismus aber abhängig von den Lehren, welche die Philosophie vor ihm und neben ihm aufgestellt hat. Denn er bezweifelt stets nur die Thatsache des Wissens. Vor Allem kämpft er gegen den Dogmatismus in der Philosophie seiner Zeit. Wenn Chrysippus nicht wäre, sagt daher Karneades, würde auch er nicht sein.

Seine Polemik richtet sich aber nur gegen einzelne Sätze und Lehren der dogmatischen Philosophie, denn die Systeme als ein Ganzes kann er nicht treffen. Der Skepticismus selber übt kein systematisches, sondern nur ein vereinzeltes Denken, welches seinen Scharfsinn gelegentlich zur Anwendung bringt. Das zusammenhängende Denken ist keine Sache des Skepticismus. Die dogmatische Philosophie vermag er daher nicht zu erschüttern und umzustossen, vielmehr bleibt sie ruhig neben dem Skepticismus stehen und verbreitet sich trotz aller Angriffe der Skeptiker. Sie bestreiten die Angaben über das Kriterion der wahren Vorstellung in der sensualistischen Logik, aber den Sensualismus dieser Logik haben sie doch nicht dadurch aufzuheben vermocht, ebenso wenig die pantheistische Metaphysik der Stoiker, da sie ihren Gottesbegriff bestreiten, und desgleichen nicht die ethischen Lehren der dogmatischen Philosophie, deren Mangel sie hervorheben.

Etwas mehr Zusammenhang und Ordnung haben sie in ihrer Polemik durch die Aufstellung von zehn Zweifelsgründen zu bringen versucht, die aber insgesammt nur eine Relativität in unseren Vorstellungen constatiren, sofern sie bedingt sind durch die Verschiedenheit in den Vorstellungen der Thiere und der Menschen, der Sinneswerkzeuge, der Lebensalter, der Stellung und Lage der Objecte, der Medien, wodurch sie wahrgenommen werden, ihrer Grösse und Kleinheit, ihrer Verhältnisse zum vorstellenden Subjecte, ihrer wechselnden Eindrücke auf die Sinne und der Einflüsse, welche die Erziehungen und die gesellschaftlichen Einrichtungen auf die Verschiedenheiten der Vorstellungen ausüben. Aus der hieraus entspringenden Relativität der Vorstellungen gebe es keinen Ausweg, um zu entscheiden, welche dieser Vorstellungen die wahre und welche es nicht sei, wes-

halb man im Ungewissen, in der Aufhebung des Urtheils, verbleiben müsse.

Diese zehn Zweifelsgründe hat Agrippa auf fünf reducirt: auf die Uneinigkeit in den Meinungen der Systeme, auf die Relativität in unseren Vorstellungen und auf den Umstand, dass alle Beweise in's Unendliche gehen, oder auf willkürlichen Annahmen sich gründen, oder im Kreise sich herumbewegen, wodurch ein neues Element im Skepticismus hervortritt, da er die Logik angreift, das wissenschaftliche Verfahren als ein stets mangelhaftes hinstellt.

Zuletzt hat Menodotus nur noch zwei Zweifelsgründe geltend gemacht. Denn Alles was erkannt werde, müsse entweder unmittelbar aus sich selber oder mittelbar aus einem Andern erkannt werden. Er bestreitet aber sowohl die mittelbare wie die unmittelbare Erkenntniss. Dass es keine unmittelbare Erkenntniss, wo eine Sache aus sich selber erkannt wird, gebe, zeigt der Widerstreit in den Meinungen der Dogmatiker, und dass es ebenso wenig eine mittelbare Erkenntniss gebe, zeigt der Mangel in dem Verfahren der Wissenschaften, da ihre Erklärungen und Beweise in's Unendliche gehen, oder im Kreise sich bewegen, oder sich auf willkürliche Annahmen gründen.

Das normale Verfahren der Wissenschaften, wovon die Logik handelt, ist nicht vorhanden, nur die Ausnahmen von demselben finden sich. Das gegebene Wissen ist ein Nicht-Wissen, und bei dieser Thatsache beruhigt sich der Skepticismus. Er möchte wohl wissen, wenn er das Wissen fertig vorfinden könnte, es hervorzubringen, ist er viel zu schwach und kraftlos, er scheut die Anstrengung des Denkens in der Production des Wissens, daher beharrt er im Zweifel, in der Unentschiedenheit, die ihm gestattet, weder Nein noch Ja zu sagen und alle Reden in blosse Fragen aufzulösen, wenn es nur möglich wäre, etwas zu sagen, ohne irgend etwas zu bejahen und zu verneinen. Er will nur seine Seelenstimmung zu erkennen geben, wie ihm zu Muthe ist, da er so gänzlich aus dem Wissen in das Nicht-Wissen geräth, weshalb er stets geneigt ist, zu revociren, was als eine Bejahung oder als eine Verneinung als ein Urtheil erscheinen könnte. Er fügt daher auch überall hinzu, es scheine ihm so, vielleicht wäre es möglich, dass es so sein könnte, wie es ihm scheine, sodass die Sprache der Skeptiker zu einer Künstelei wird, mehr die Gedanken zu verhüllen als darzustellen.

Der Skepticismus ist keine Einleitung in die Philosophie, die zuletzt in todte Gelehrsamkeit ausartet, wie es der Fall ist bei Sextus Empiricus, bei welchem der Skepticismus zur blossen Tradition wird, aber doch zugleich dienen soll, den unerschütterlichen Gemüthszustand aus der Zurückhaltung von allen entscheidenden Urtheilen zu gewinnen, der von der Erstarrung des Lebens kaum zu unterscheiden ist. Er bestreitet auch die Selberkenntniss des Menschen, woraus zugleich sein Verfahren erhellt, welches in blosser Consequenzmacherei besteht. Sollte der Mensch sich selbst erkennen, so müsste er entweder ganz das erkennende Subject sein, und es würde nichts zu Erkennendes nachbleiben, oder er müsste ganz das Erkannte sein, und es würde kein erkennendes Subject vorhanden sein. Der Körper kann weder sich noch etwas Anderes erkennen, ebenso wenig können aber auch die Sinne weder den Körper, dessen Substanz sie nicht kennen, noch sich selber erkennen, denn das Sehen wird nicht gesehen und das Hören nicht gehört. Auch der Verstand kennt sich selber nicht, und erkennt ebenso wenig für sich, noch durch die Sinne einen anderen Gegenstand. Auch sei nicht abzusehen, wie die Vorstellungen sollen einen Abdruck von einem Gegenstande in der Seele sein. Die Zweifelsgründe bewegen sich in haltungslosen Plausibilitäten.

Es findet sich auch bei dem Sextus Empiricus eine Polemik gegen die Causalerkenntniss, welche in scharfsinnigen Möglichkeiten sich bewegt. Die Ursache bringe entweder ihr Gleiches hervor, alsdann habe sie keine Wirkung, sie erzeuge nichts Neues, oder sie erzeuge etwas von sich Verschiedenes, alsdann würde das Ruhende das Bewegte und das Bewegte das Ruhende hervorbringen. Wenn aber zwei Dinge in Bewegung und Ruhe zusammen sind, so könne man nicht sagen welches von beiden die Ursache ist, das Rad oder das Treibende, die Säule oder der Balken. Die Ursache könne ferner nicht früher sein als die Wirkung, weil sie dann ohne Wirkung sein würde, und die Wirkung könne nicht später sein als die Ursache, weil sie dann keine Ursache haben würde. Beide können auch nicht gleichzeitig sein, weil man dann nicht weiss, welches von Beiden Ursache und Wirkung ist. Die Ursache kann auch nicht das Handelnde und die Wirkung das Leidende sein. Denn wäre die Ursache das Handelnde aus eigener Kraft ohne eine leidende Materie, so müsste sie beständig gleichmässig wirken und man

kann nicht erklären, warum sie bald wirkt und bald nicht wirkt und Verschiedenes hervorbringt. Wenn dazu eine leidende Materie nothwendig ist, so bestimme die leidende Materie die Ursache zum Wirken und sie selbst ist leidend, und die Materie ist nicht bloss leidend, sondern zugleich eine wirkende Ursache. Das Handelnde ist das Leidende und das Leidende ist das Handelnde. Es würde hieraus also der Zweifel sich ergeben, gegen eine Causalerkenntniss, vorausgesetzt, dass sie überall abhängig ist, von dieser Dialektik aus der Relativität der Begriffe, die sich gegenseitig selber bestreiten.

Sollen diese Zweifel eine Bedeutung haben für die Bildung der Wissenschaften, so müssen sie selber erst der Kritik unterworfen werden, welches wohl in der neueren Philosophie, aber nicht in der alten geschehen ist. Der Werth des Skepticismus wird überschätzt, wenn man ihn selbst in seinem blossen polemischen Verfahren, das nur auflösend wirkt und nie zu Ende geführt wird, mit der Kritik verwechselt, wozu er Veranlassung geben mag, ohne welche er aber für die Wissenschaftsbildung nicht zu gebrauchen ist. Was ihn fehlt, ist der positive Antrieb, das Wissen seiner Idee gemäss auszubilden, und nur wo der Wille zum Wissen zur That wird, könne auch die skeptische Wendung für die Ausbildung der Wissenschaft benutzt werden, welches aber ausserhalb des Bereiches des Skepticismus liegt. Für sich wirkt er mehr störend als bildend.

Der Mysticismus.

Plotin.

Der Mysticismus folgt auf den Skepticismus und dieser auf den Sensualismus, worin die griechische Philosophie zu Ende geht. In sehr naher Verwandtschaft stehen diese drei Ansichten über die Erkenntniss mit einander, nicht nur in der Geschichte, sondern auch der Sache nach. Der Sensualismus sucht freilich die Erkenntniss zu begründen, Physik und Ethik will er durch seine Logik gewinnen. Aber zur Gewissheit kann er nicht gelangen, was der Skepticismus darthut.

Wenn aber alle Mittel zum Erkennen fehlen, aber dennoch der der Seele innewohnende Trieb zum Wissen seine Erfüllung fordert, so kann Erkenntniss nur noch erreicht werden durch das Sein der Seele. Die Seele ausser Gott weiss nicht, die

Seele in Gott weiss. Das Wissen durch das Seiu der Seele bedingt, ist der Mysticismus. Der Sensualismus gründet das Wisseu auf der Empfänglichkeit der Sinne, der Rationalismus auf der Activität der Vernunft, der Mysticismus auf dem Sein der Seele.

Der Mysticismus verwirft alle Erkenntnissmittel als unzureichend, woriu er mit dem Skepticismus übereinstimmt, nur verfährt er energischer. Die sinnliche Wahrnehmung liefert keine Erkenntniss, denn sie dringt nicht iu das lnnere der Dinge, sondern geht nur auf das Aeussere, welches nur ein Schattenriss ist. Dasselbe gilt von den Vorstellungen, welche nur das Aeussere der Dinge auffassen. Die Seele muss sich davon wie von aller Erinnerung befreieu.

Auch durch die Vermittlungen des Verstaudes, der der Sprache zum Denken bedarf, wird die Wahrheit nicht gefunden, er verweilt nur im Endlichen, ihn treunt das Wort von der Sache. Denn die Wahrheit ist die Einheit des Gedankens mit dem Seiu, des erkennenden Subjects mit der erkennenden Sache vermittelst der Vernunft, die höher steht als der Verstand. Die Vernunft denkt, erkennt sich selber, sie ist zugleich erkenueudes Subject und erkanutes Object. Dennoch ist sie ein ungenügeudes Mittel zum Erkennen. In ihr ist doch noch eine Zweiheit von Subject uud Object und eine Thätigkeit des Denkens, eiu Unterscheiden; die volle, die absolute Wahrheit hat sie nicht und kann sie uicht erwerben. Denn die Wahrheit ist Eins, alle Wissenschaft ist eine Vielheit von Gedanken und Begriffen des Verstandes und der Vernunft, welche ihrer Einheit nicht gleich sind.

Die Wahrheit kann durch keiue Empfäuglichkeit der Sinne, die nur auf das Aeussere gehen, durch keine vermittelnde Thätigkeit des Denkens, wodurch eine Vielheit, ein Uuterschied von Subject und Object gesetzt wird, gefunden werden. Nur durch das Schauen Gottes, der Eins ohne Vielheit, Sein ohne Thätigkeit, das Gute ohne Wollen und Begehren ist, hat die Seele die Wahrheit. Aber sie kann Gott nur schaueu, indem sie über alles Denken, über alle Begriffe sich erhebt und völlig eins mit Gott ist, wie der Tropfen mit dem Meer. Nicht die Seele schaut Gott, weiss die Wahrheit, sondern Gott schaut in der Seele sich selber, sie hört auf für sich zu sein, ihr Selbstbewusstsein geht auf in dem Schauen Gottes. Indess ist dies ein Ideal, dessen

Realität, wenn sie auch momentan eintreten sollte, doch stets wieder durch das Sein der Seele ausser Gott, da sie durch die Sinne empfindet, durch die Phantasie und das Gedächtniss vorstellt, durch den Verstand und die Vernunft denkt, aufgehoben wird, und nur stattfinden kann, wenn die Seele von allen endlichen Erkenntnissmitteln, die nicht zum Ziele führen, sich befreit und dadurch zum Schauen der Wahrheit gelangt.

Der Mysticismus, das Schauen der Wahrheit durch das Sein der Seele in Gott, kann doch nicht bestehen ohne eine gewisse Anerkennung des mittelbaren Erkennens durch die Sinne, das Gedächtniss, die Phantasie, den Verstand, die Vernunft, sie müssten doch erst aufgehoben, berichtigt werden, damit das Schauen der Wahrheit eintreten kann. Sie sind aber nur ein negativer Weg zum Ziele, welches nur durch ihre Verneinung erreichbar sein soll.

Von den Vermittlungen des Erkennens, wodurch Wissenschaft entsteht, handelt die Logik. Sie hat aber im Sensualismus, im Skepticismus, im Mysticismus keinen positiven Werth wie bei Platon und Aristoteles. Das Wissen entsteht nach dem Sensualismus nicht aus den Vermittlungen der denkenden Vernunft, sondern direct aus den Empfindungen der Sinne, denen der Gegenstand des Erkennens seiner Wirklichkeit nachgegeben ist. Die Vermittlungen des Denkens sind endlos nach dem Skepticismus und führen nicht zum Wissen, sondern zum Nicht-Wissen. Alle Erkenntnissmittel insgesammt, alle Vermittlungen müssen entfernt, beseitigt werden, glaubt der Mysticismus, wenn die Erkenntniss der Wahrheit, ein Schauen Gottes eintreten soll. Die Logik steht ausserhalb der Wahrheit in diesen drei Richtungen, welche am Ende der griechischen Philosophie hervortreten und zu ihrer Auflösung führen. Die Philosophie muss zurückgehen auf Platon und Aristoteles, wenn sie von diesen Einseitigkeiten der Hingabe an die Empfindungen der Sinne, dem ungeschichtlichen Zweifel an der Thatsache von allem Wissen, der Zurückziehung aus dem Bereiche des mittelbaren Erkennens zum Absoluten frei werden will, aber dies Zurückgehen auf Platon und Aristoteles ist nur ein Hülfsmittel zum möglichen Fortschritte, wozu dasselbe für sich nicht führt, wenn nicht zugleich ein anderer Geist belebend eingewirkt, als im Griechenthum vorhanden ist. Denn ausserdem würde der Rückschritt zu Platon und Aristoteles nur von Neuem wieder den Weg der Geschichte

wiederholen, der zu dem Sensualismus, Skepticismus und Mysticismus hinführt. Der Rückschritt ist nur ein Fortschritt, wenn ein Neues hinzukommt.

Die Tradition der Logik.

Durch die Patristiker und die Scholastiker ist die griechische Philosophie der neueren Zeit überliefert worden. Ohne Tradition keine Geschichte. Die Ueberlieferung ist aber dadurch bedingt, dass das Leben fortdauert, sonst geht das Erworbene zu Grunde. Die alte Philosophie aber hört auf im Sensualismus, Skepticismus und Mysticismus und besitzt damit keinen Antrieb mehr, sich fortzusetzen. Ein Neues musste eintreten, wenn auch nur ihre Ueberlieferung stattfinden sollte. Dies Neue ist der christliche Glaube, woraus eine Umgestaltung des geschichtlichen Lebens der Menschheit entstanden ist. Er hat die Ueberlieferung der griechischen Philosophie zur Folge gehabt. Das Christenthum hat zur Wissenschaft eine andere Stellung eingenommen als die Mythologie der alten Völker, dasselbe hat die Wissenschaft nicht von sich ausgeschlossen, sondern herbeigezogen, um den Inhalt des Glaubens zur Erkenntniss zu bringen. Es entsteht daher ein neues wissenschaftliches Leben in Folge des neuen Glaubens. Es liegt hierin auch der Grund, dass die Entwicklung der Wissenschaft bei den neueuropäischen Völkern ausgeht von der Theologie, welche den Inhalt des Glaubens zum Gegenstande hat. Der christliche Glaube kann nicht ohne die Wissenschaft bestehen ist die Ueberzeugung, der Grundsatz, dem alle folgen. Zu dem Ende haben die Patristiker und die Scholastiker die griechische Wissenschaft sich angeeignet und für ihre Zwecke verwandt, zuerst bei den Patristikern zur Vertheidigung gegen heidnische Denkweisen und zur Ausscheidung des Unglaubens und des Aberglaubens, dann aber im Mittelalter zur Begründung eines Systemes der Philosophie und der Theologie. Die patristische Philosophie trägt einen fragmentarischen und polemischen Charakter, die scholastische aber verfolgt ein systematisches Interesse. Die Wissenschaftsbildung dieser Zeit hat einen doppelten Inhalt und fliesst aus zwei verschiedenen Quellen, der überlieferten griechischen Philosophie und dem Inhalte des christlichen Glaubens. Ihr Mangel liegt viel weniger, wie man gewöhnlich meint, in ihrer Abhängigkeit von dem Inhalte des christlichen Glaubens,

den sie zum Gegenstande der Wissenschaft macht, als in der Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, welche sie als eine Auctorität für ihre eigene Ausbildung gebrauchte.

Die Ueberlieferung der griechischen Philosophie ist aber kein Zweck, sondern nur ein Mittel für die Verbindung von Theologie und Philosophie, welche das Ziel des Strebens ist. Daher werden auch zugleich die Lehren und Begriffe der griechischen Philosophie umgestaltet und erhalten eine andere Bedeutung als sie in ihrem Ursprunge haben. Dies gilt auch von der Logik, deren Aufgabe es ist, den Begriff oder die Möglichkeit der Wissenschaft aus der Untersuchung über die Formen des Denkens zu begründen. Dies ist zuerst geschehen durch Augustin, dessen Lehren maassgebend sind für die mittelalterliche Philosophie, in der fast von Anfang an der Streit hervortritt zwischen dem Realismus und dem Nominalismus, der die Metaphysik der Logik betrifft. Nur diese drei Punkte, die Auffassung von dem Wesen der Wissenschaft durch Augustin, die Logik des Realismus und die Logik des Nominalismus werden wir zur Darstellung bringen.

Die Wissenschaft.

Augustin.

Früher als Cartesius und Kant hat Augustin den modernen Begriff der Wissenschaft gefunden, wenn er ihn auch noch nicht in der Weise des Cartesius und Kant's zur Anwendung zu bringen gewusst hat, worin er sich von der herrschenden Richtung seiner Zeit abhängig zeigt.

Aus der Kritik des Skepticismus, womit die alte Philosophie endet, gewinnt Augustin die Begründung des Erkennens, wie dies schon im ersten Theile S. 207 u. f. von uns dargestellt worden ist, woraus wir hier nur die Hauptsätze wiederholen. Der Skepticismus ist Polemik aber nicht Kriticismus, er selbst untersucht nicht die Möglichkeit des Zweifels, wie es zuerst von Augustin geschehen ist. In allen Zweifeln, wozu ich veranlasst werde, ist die Thatsache gewiss, dass ich denke und bin, dass etwas ausser mir vorhanden ist, dessen Erscheinungen die Sinne wahrnehmen, und ebenso gewiss ist in allen Zweifeln die Voraussetzung der Wahrheit, wonach alles Wissen im Einzelnen gemessen und beurtheilt wird. Der ideale Begriff des Wissens,

dessen Forderungen in allem Denken ihre Erfüllung suchen, ist nicht zweifelhaft, wenn ich zweifle. Denn aller Zweifel besteht nur in der Vergleichung des thatsächlichen Wissens mit dem idealen Begriffe des Wissens, dem es nicht entspricht.

Die Wahrheit, welche wir in allem Denken suchen, liegt nicht in der Körperwelt, die nur ein veränderliches Bild der Wahrheit ist. Die Wahrheit aber ist kein Bild, sondern die Sache selbst, und sie ist nicht veränderlich, sondern bleibt, was sie ist. Durch die Vernunft steht die Seele höher als der Körper und ist ihm vorzuziehen. In unserer Seele ist die Vernunft aber mit den Bildern der Phantasie vermischt, in deren Auslegung sie irren kann. Die vernünftige Seele ist daher auch nicht mit der Wahrheit identisch. Jede Seele ist ausserdem durch ihr Selbstbewusstsein von jeder andern geschieden. Die Wahrheit aber ist kein ausschliessliches Eigenthum, sondern ein allgemeines Gut, woran Alle in gleicher Weise Theil nehmen können. Die Seele sucht die Wahrheit, sie hat sie aber nicht, sie ist höher als die Seele, welche irren kann. Die Wahrheit würde sein, wenn auch keine Welt und keine Seele wäre. Die Wahrheit ist ewig. Derselbe Begriff bleibt immer derselbe. Die ewige Wahrheit ist Gott. Wir erkennen Alles in Gott.

Augustin setzt daher auf der einen Seite veränderliche Erscheinungen, an deren Realität wir nicht zweifeln können, und auf der andern Seite die absolute Wahrheit, welche Gott ist. In der Mitte steht die denkende und forschende Seele. Alle denkenden Seelen stehen mit einander in Gemeinschaft und bilden die geistige Welt. Diese steht mit der Körperwelt in Verbindung, keine Seele ist ohne Körper. Ihr Inbegriff ist die Welt. In der Welt offenbart sich Gott den vernünftigen Seelen, welche die Wahrheit suchen und sich nur beruhigen können, wenn sie sie in Gott finden. Hierin wird auch Augustin einseitig. Die Naturwissenschaft nimmt nicht Theil an der Erkenntniss der Wahrheit, die beschränkt wird auf die innere Erfahrung, welche die Seele in ihrem eigenen Leben gewinnt. Der psychologische Weg der Erkenntniss erhält den Vorzug und es wird Alles betrachtet in Beziehung auf das Heil der Seele. Es überwiegt die theologisch-moralische Erkenntniss. Die theoretische und physische Auffassungsweise der Dinge kommt nicht zu ihrem Rechte.

Von Gott aber besitzen wir keine Wissenschaft, er kann

durch keine Kategorie gedacht werden, aber doch ein Wissen, ohne welches es keinen Glauben giebt. Wir können nicht an Gott glauben, wenn wir nicht von ihm wissen. Der Glaube ist ein Act des Willens in der Zustimmung zur Erkenntniss. Ohne Glauben können wir nicht handeln, er giebt die Gewissheit von der Existenz der wahrnehmbaren Welt. Das Leben ist ein Streben nach dem höchsten Gute, woran wir glauben müssen, wenn wir danach streben. Der Glaube geht auf die Zukunft und wird unsicher, wenn er nicht die Hoffnung in sich schliesst, dass das Ziel des Strebens durch das Leben erreicht werde. Der Glaube ist wesentlich praktischer Art. Erst durch die Liebe wird der Glaube thätig. Ohne dass wir das Gute wollen und lieben, kann es nicht erkannt werden. Der Glaube geht daher nothwendig der Wissenschaft vorher. Aber bei dem Glauben können wir nicht stehen bleiben, er fordert die Wissenschaft. Der Glaube kann nicht ohne Vernunft sein, die ihn prüft, Alles hat seinen vernünftigen Grund und ist durch die Vernunft erkennbar, die keine Grenzen des Erkennens hat. Die Wissenschaft ist nicht die erste, sondern die zweite Erkenntniss der Dinge, welche durch den Glauben bedingt ist, der ihr vorhergeht.

Die Logik des Realismus.

Mit der Logik verbinden sich in der mittelalterlichen Philosophie zwei Fragen, welche eine verschiedene Beantwortung gefunden haben, die indess auch gegenwärtig noch streitig ist. Die eine betrifft die Stellung des Glaubens zur Wissenschaft, die andere die Wahrheit und die Realität der Erkenntniss. Beide stehen aber so mit einander in Verbindung, dass mit der Entscheidung der einen Frage auch zugleich eine bestimmte Annahme über die andere gegeben ist.

Alle grossen Systeme der mittelalterlichen Philosophie von Scotus Erigina bis auf Johannes Duns Scotus gründen sich auf der Lehre von der Realität der Begriffe und der Uebereinstimmung von Glauben und Wissenschaft. Schon früh tritt aber die Partei der Opposition hervor, welche diese Lehren bestreitet von Roscellin an. Aber erst am Ende der mittelalterlichen Philosophie erlangt der Nominalismus durch W. Occam das Uebergewicht, womit zugleich der Glaube und die Wissenschaft sich feindlich von einander trennen und die Auflösung der mittelalterlichen

Philosophie und Wissenschaftsbildung hervortritt. Der Realismus enthält die Begründung der Wissenschaft, welche den Inhalt des Glaubens zum Gegenstande des Erkennens macht. Der Nominalismus hebt die Realität des Erkennens auf, macht die Wissenschaft zu einer leeren Form und vertritt den blinden Auctoritäts-Glauben.

Die Frage nach der Stellung des Glaubens zur Wissenschaft betrifft das Problem, wie der Wissenschaft ihr Gegenstand gegeben und durch sie erkannt werde. Der Glaube wird aufgefasst als ein Gebiet der Erfahrung des geistigen und sittlichen Lebens neben der äussern Erfahrung. Dies ist schon bei Augustin der Fall, dann aber auch in der mittelalterlichen Philosophie sowohl bei den Platonikern wie bei den Aristotelikern, bei Anselm wie bei Albert dem Grossen. Der innern Erfahrung geben sie einen Vorzug vor der äussern und beschränken die Wissenschaft mehr oder weniger auf das Gebiet der innern Erfahrung, namentlich die Platoniker; erst der Aristoteliker Albertus Magnus sucht auch in der äussern Erfahrung eine Grundlage der Wissenschaft, wodurch zugleich die aristotelische Physik eine Aufnahme und Erneuerung findet.

Der Glaube ist Erfahrung des innern, geistigen, sittlichen Lebens. Die Angabe trifft nicht zu, sie stimmt nicht mit den Thatsachen überein, wenn man sagt, die mittelalterliche Philosophie habe unter Glauben nur das Glaubensbekenntniss der katholischen Kirche verstanden und als Inhalt und Bedingung des Erkennens angenommen. Eine solche Abhängigkeit ist nirgends vorhanden und steht mit dem Begriffe der Wissenschaft im Widerspruch. Schon die grossen Abweichungen in den Ansichten der mittelalterlichen Systeme, welche die verschiedensten Richtungen verfolgten, beweisen, dass eine Freiheit und Selbständigkeit des Denkens vorhanden und der Glaube keineswegs mit dem Glaubensbekenntniss verwechselt worden ist. Aber den christlichen Glauben setzen sie als eine Bedingung der theologischen Wissenschaft, welche sie allen anderen vorziehen und vornehmlich auszubilden als ihre Lebensaufgabe betrachten.

Ohne Erfahrung keine Wissenschaft. Wir müssen erst die Sache durch ihre Wirksamkeit erfahren haben, sonst können wir sie nicht erkennen. Der Glaube selbst ist Erfahrung, welche durch das eigene geistige und sittliche Leben bedingt ist. Der Glaube an Gott gründet sich auf den Erfahrungen des sittlichen

Lebens, das nach dem höchsten Gute strebt, welches in dem Leben und durch das Leben gewonnen werden soll. Hierdurch bekommt nun allerdings die Wissenschaft eine andere Stellung als sie bei den Griechen hat, deren Begriff von der Wissenschaft doch nicht der maassgebende für alle Zeiten ist. Denn nach der griechischen Auffassung ist das wahre Leben und das richtige Handeln eine Folge der vorhergehenden Erkenntniss und Wissenschaft, während hier die Sache sich umkehrt. Die Erfahrung von dem Leben und Handeln bedingt die Erkenntniss und die Wissenschaft. Sie entspringt aus dem Leben selber. Die Erkenntniss ist selbst bedingt durch das Sein, Leben und Handeln des Erkennenden. Wie wir gewollt, gelebt und gehandelt haben, so werden wir erkennen. Der Glaube aus den Erfahrungen des Lebens geht daher dem Erkennen und der Wissenschaft vorher.

Aber der Glaube, die Erfahrung geht nicht bloss der Wissenschaft vorher, welche ausserdem keinen Gegenstand des Erkennens haben würde, sondern, dies kommt hinzu, der Glaube führt zum Wissen, sein Inhalt ist Gegenstand der Wissenschaft. Neque enim quero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Aus diesem Grundsatze ist die mittelalterliche Philosophie und Theologie entsprungen. Sie wollte mehr als glauben, sie wollte wissen, und zwar in positiver Weise. Denn es handelte sich nicht bloss wie bei Abälard um eine Prüfung des Glaubens, um bei dem Glauben stehen zu bleiben, sondern um seinen Inhalt selbst in der Form der Wissenschaft zu erkennen. Denn sie hat ein systematisches Interesse, nicht bloss ein polemisches, sie will ein System der Theologie und Philosophie hervorbringen. In der Art und Weise wie sie durch das blosse syllogistische Verfahren der aristotelischen Logik ihr Ziel zu erreichen versucht hat, in diesem Formalismus liegt ihr Mangel, nicht aber in ihrem Problem. Ihre Abhängigkeit von der griechischen Philosophie und dem aristotelischen Organon hat hierauf nachtheilig eingewirkt.

Die Logik des mittelalterlichen Realismus gründet sich auf der platonischen und der aristotelischen Philosophie, welche die Realität des Allgemeinen lehrt. Denn ohne ein Allgemeines giebt es keine Wissenschaft, sondern nur singuläre Erkenntnisse. Diese Lehre ist zuerst dadurch bedingt, dass es ausser den sinnlichen intellectuelle Erkenntnisse giebt. Die Sinne erkennen nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes. Wäre daher in der Seele

keine andere als die Erkenntnisskraft der Sinne nebst ihren Modificationen, so würde nichts Allgemeines erkannt werden. Hierauf ruht zuerst die Lehre von der Realität des Allgemeinen, von der überall nicht die Rede sein kann, wenn nichts Allgemeines erkannt wird. Denn die Realität von Etwas lässt sich nicht behaupten, wenn dasselbe nicht erkannt wird. Die Gewissheit von der Existenz einer Sache ist durch ihre Erkenntniss bedingt. Giebt es nichts Allgemeines im Denken, so kann nichts Allgemeines ausser dem Denken angenommen werden. Die Bestreitung der Realität des Allgemeinen ist eine Folge davon, dass das Denken in sich nichts Allgemeines in Begriffen hervorzubringen vermag. Daher hat auch die mittelalterliche Philosophie und Logik des Realismus sowohl auf der Grundlage des Platonismus wie des Aristoteles in der Seele eine von den Sinnen unabhängige Erkenntnisskraft in der Vernunft und dem Verstande angenommen, welche Begriffe hervorzubringen vermögen. Alle Logik ist an sich zweifelhaft, wenn es keine Erkenntnisskraft des Allgemeinen giebt.

Aus der Erkenntniss des Allgemeinen folgt die Annahme seiner Existenz. Denn Wissenschaft giebt es nur von dem Seienden, von dem, was nicht existirt, giebt es auch keine Wissenschaft. Die Wahrheit der Erkenntniss besteht in der Objectivität und Realität des Erkannten. Die Realität des Allgemeinen, worum es sich in dem Streite zwischen dem Nominalismus und Realismus handelt, betrifft die Frage nach der Realität der Arten und Gattungen der Dinge. Nicht streitig ist die Realität der Individuen und das Dasein Gottes. Der mittelalterliche Realismus bestreitet nicht die Realität der Individuen, und der Nominalismus ebenso wenig das Dasein Gottes. Der platonische Realismus behauptet die Realität der Arten und Gattungen für sich, welche der Entstehung der Individuen als Maass und Norm ihrer Bildung in dem schöpferischen Gedanken Gottes vorhergehen und zu Grunde liegen. Der aristotelische Realismus behauptet die Realität der Arten und Gattungen in den Individuen als ewige Naturgesetze ihrer Bildung. Der Nominalismus behauptet die alleinige Existenz der Individuen, die Gattungen und Arten sind nur Begriffe einer künstlichen Classification der Individuen, welche ausser dem Worte keine Realität haben. Daher hatte man drei Formeln zur Bezeichnung dieser Lehre: Universalia ante rem, in re und post rem. Der Conceptualismus ist keine vierte Form

dieser Lehren, sondern nur ein anderer Terminus für Nominalismus, mit dem er in der Sache übereinstimmt, da er die Arten und Gattungen für blosse Begriffe (conceptus) ohne Realität in den Dingen hält.

Der Nominalismus bestreitet beide Sätze: Universalia ante rem und Universalia in re, da seiner Meinung nach die Arten und Gattungen nur Nomina, blosse Begriffe des subjectiven Denkens sind. Der Realismus bestreitet aber nicht den Satz des Nominalismus, Universalia post rem, da wir die Begriffe von den Arten und Gattungen der Dinge selbst aus der Erkenntniss der Individuen gewinnen, er behauptet aber, dass diese Begriffe etwas Reales erkennen, das der Entstehung und Bildung der Individuen zu Grunde liegt. Der Nominalismus hat seine Stärke in der Verneinung, er ist eine negative Lehre, der Realismus aber eine positive Lehre.

Die Logik des Realismus werden wir hier nur abhandeln in der Gestalt, wie sie sich findet bei Johannes Duns Scotus. Sie hat bei ihm nicht nur ihren Abschluss, sondern auch ihre weiteste Begründung gefunden. Er ist ihr vorzüglichster Repräsentant und besitzt unter allen Scholastikern die grösste Freiheit und Unabhängigkeit des Denkens in Beziehung auf die drei Auctoritäten: Augustin, Platon und Aristoteles, der mittelalterlichen Philosophie, von denen er in viel geringerem Grade als alle übrigen abhängig ist. Kühn und scharfsinnig zeigt er sich in allen Lehren.

Die Seele ist nicht die einzige Ursache ihrer Erkenntnisse, sie bedarf eines Gegenstandes zum Erkennen. Die Gegenwart des Gegenstandes bedingt die Möglichkeit des Erkennens. Alle Erkenntniss muss daher gegenständlich begründet sein. Aus der Wechselbeziehung des Subjects mit dem Object entspringt jede Erkenntniss. Es kann daher keine Erkenntniss der Seele gegeben werden oder angeboren sein ohne ihr Zuthun. Daher besitzt die Seele auch nicht ursprünglich eine Erkenntniss von sich selber, sondern erwirbt sie erst durch ihr Leben, ihr Thun und ihr Handeln. Auch das Bewusstsein der Seele von sich, wie von allen Dingen entsteht und wird erworben durch die Thätigkeiten der Seele. Der Mangel unseres Erkennens besteht in nichts Anderem, als dass alle Erkenntniss sich erst in der Seele aus der Wechselbeziehung von Subject und Object entwickeln muss. Die Erkenntniss ist durch nichts ausserdem be-

schränkt oder begrenzt. Die Erkenntnisskraft ist unendlich. Alles, was ist, ist erkennbar und kann durch jede Intelligenz erkannt werden. Weder in den Dingen noch in uns liegen Schranken und Grenzen des Erkennens.

Die Gewissheit der rationalen und demonstrativen Erkenntniss aus Principien gründet sich auf der Identität von Subject und Prädicat im Urtheile, sodass mit dem einen Begriffe nothwendig der andere gegeben ist. Der Sinn ist nur die Veranlassung und nicht die Ursache der Uebereinstimmung von Subject und Prädicat; diese Erkenntniss hat der Verstand aus sich selber. Die Wahrheit dieser Erkenntniss ist gewiss, auch wenn die Sinne täuschen sollten, weil sie auf dem allgemeinen Grundsatze des Verstandes ruhen und nur durch die Sinne veranlasst werden, aber aus dem Verstande selbst entspringen.

Die Gewissheit der empirischen Erkenntniss wird gleichfalls auf einen allgemeinen Grundsatz zurückgeführt: welcher bestimmt, dass das, was in den meisten Fällen von einer nicht freien Ursache geschieht, eine nothwendige oder natürliche Wirkung dieser Ursache ist, welche als solche immer aus dieser Ursache geschehen muss. Die bestimmte Wirkung, welche aus einer solchen Ursache entsteht, wird durch die Erfahrung erkannt. Hierdurch werde eine Erkenntniss möglich von dem regelmässigen Verlaufe der Naturerscheinungen. Das Princip aller Naturwissenschaft liegt daher in einem Grundsatze des Verstandes, worauf die Gewissheit der empirischen Erkenntniss sich gründet, womit aber Duns Scotus sich nicht weiter beschäftigt hat.

Mit diesen beiden Arten der Erkenntniss, der abstracten in Begriffen und der empirischen in Thatsachen, verbindet sich der Gegensatz zwischen der verworrenen und der deutlichen Erkenntniss. Alle verworrene Erkenntniss entspringt aus den Sinnen und geht auf einen besondern Gegenstand, der aus einer Unendlichkeit von Beziehungen apprehendirt wird. Diese Erkenntniss schreitet fort von dem Besondern zu dem Allgemeinen, ist also eine inductive Erkenntniss. Die deutliche Erkenntniss wird gewonnen aus dem Begriffe von dem wesentlichen Merkmalen eines Dinges und steigt herab zu dem Besonderen, welches aus dem Allgemeinen abgeleitet wird. Das deductive Verfahren setzt voraus einen höchsten Begriff, der einfach ist und daher nicht verworren sein kann. Dieser höchste Begriff ist der des Seienden, der einfach ist und aller Deduction zu

Grunde liegt. Das Sein ist in allen Dingen dasselbe Sein, das erste Object des Verstandes, ohne welches keine Wahrheit sein würde. Von allem Sein gilt schlechthin das Princip des Widerspruchs. In der absoluten Wahrheit, welche Gott ist, müssen daher auch alle Wahrheiten ohne Widerspruch mit einander verbindbar sein. Alles ist wahr und existirt durch Gott, durch die Theilnahme an der absoluten Wahrheit. Nach Duns Scotus ist der Gegenstand des Erkennens das Seiende, welches univoce von allen Dingen gilt und nicht, wie die Aristoteliker meinen, die Formen der Dinge. Hierdurch entstehen bei Duns Scotus nicht geringe Abweichungen in der Theologie wie in der Kosmologie, in dem Begriffe der Materie wie des Geistes.

Auf dieser Erkenntnisslehre gründet sich der Realismus von Duns Scotus. Keine Erkenntnisslehre ohne Metaphysik. Die Form des Erkennens kann nicht ohne den Gegenstand des Erkennens bestimmt werden, vor Allem nicht, wenn man wie Duns Scotus von dem Grundsatze ausgeht, dass alles Erkennen durch den Gegenstand wie durch das Subject des Erkennens bestimmt ist. Es liegt darin ein nothwendiger Realismus, denn das Erkennen hat seine Wahrheit und seine Realität durch seinen Gegenstand, worin es begründet ist.

Die Wahrheit und Realität des Allgemeinen gründet Duns Scotus darauf, dass die Begriffe dem Verstande als Einheiten der Natur gegeben sind. Der Verstand macht das Allgemeine nicht, sondern es ist von Natur gegeben, es hat keine blosse possibele, sondern eine reale Existenz, keinen bloss subjectiven Ursprung in der Abstractionsfähigkeit des Verstandes, sondern eine objective in dem Gegenstande des Erkennens. Die intellectuelle Erkenntniss umfasst die sinnliche, welche nur in ihr und nicht für sich stattfindet. Es giebt daher nach Duns Scotus keinen possibelen, leidenden Verstand, geschieden von dem activen, weshalb auch ohne das intelligente Princip der Seele keine Wahrnehmung der Sinne stattfindet. Die Seele erkennt den Gegenstand mit ihrer ganzen Erkenntnisskraft auch in den Sinnen und ihre Scheidung in verschiedene Elemente geschieht nur in Gedanken. Wir erkennen wohl zuerst aus den verworrenen Vorstellungen der Sinne, welche ein ungeschiedenes Ganze unendlicher Beziehungen enthalten, aber die Individuen werden nicht zuerst, sondern zuletzt erkannt. Wir benennen sie nach zufälligen Accidentien aus den sinnlichen Vorstellungen, diese No-

mina sind aber keine Begriffe, sondern nur Zeichen verworrener Vorstellungen unendlicher Beziehungen. Das Wort ist nur ein Zeichen von etwas Bekanntem, aber noch nicht Erkanntem. Durch die scheidende Thätigkeit des Verstandes entstehen zuerst die Artbegriffe, welche in den Objecten der Wahrnehmung selber ihren Grund haben. Sie denken Einheiten der Natur, welche ein Maass der Bildung der Individuen sind, wonach sie bestimmt und beurtheilt werden. Wäre dies nicht der Fall, so würden alle Individuen nur numerisch verschiedene sein und es könnte zwischen dem Sokrates und Platon keine grössere Gleichheit stattfinden, als zwischen Sokrates und einer Lilie. Alle Individuen würden blosse Individuen sein, jedes nur Prädicat seiner selbst, eine gleiche Masse numerischer Verschiedenheit ohne eine Ordnung von Natur. Die Individuen unterscheiden sich aber nicht bloss numerisch, sondern zugleich nach Arten und Gattungen, welche von Natur gegeben sind, nicht durch den Verstand gemacht und nicht von den Individuen abstrahirt werden, welche nicht das zuerst, sondern das zuletzt Erkannte sind. Die Arten werden früher erkannt als die Individuen, welche danach bestimmt und gebildet werden. Es ist ein Mangel der aristotelischen wie der baconischen Inductionslehre, dass sie die Individuen als das im Voraus und Zuerst-Erkannte annehmen, welches nicht der Fall ist und zu einer nicht richtigen Theorie der Begriffsbildung durch Abstraction von den Individuen, dem Gegebenen oder Bekannten der Empirie führt, welche immer noch auf dem aristotelischen Grundsatze beruht, dass das Intelligible im Sensibelen, das Allgemeine in dem Einzelnen gegeben sei und deshalb durch Abstraction daraus könne gewonnen werden. Die Gattungen und Arten sind weder an sich noch für uns durch die Individuen gegeben, sondern die Individuen durch die Arten und Gattungen. Wenn alle gegebenen Individuen in der Natur nur numerisch und quantitativ sich unterscheiden, so würde die Natur an sich nur ein Chaos sein, und Alles würde in ihr ohne eine Ordnung bloss durch eine unendliche Verwandlung vermittelst zufälliger Umstände entstehen, wir würden aber auch nicht im Stande sein, die Individuen von einander zu unterscheiden, sie würden in unserer Auffassung gradatim in einander verfliessen. Diese Lehre macht also die Erkenntniss unmöglich, die Individuen können nicht ohne Arten erkannt werden und sind nicht das Zuerst-Erkannte.

Duns Scotus lehrt nun aber zugleich mit Avicenna, dass die Differenz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Universellen und dem Singulären, der numerischen Einheit und Vielheit nicht an sich in dem conceptus primus, der das Wesen einer Sache, eine Einheit von Natur denkt, liegt, sondern erst durch den Verstand hinzukommt, denn zu einem Allgemeinen wird der Begriff erst durch seine Beziehung auf das Besondere und Einzelne, wie umgekehrt das Einzelne und Besondere nur durch seine Beziehung auf ein Allgemeines bestimmbar ist. Der Unterschied ist daher nur ein formaler, und die Scotisten wurden deshalb auch Formalisten genannt.

Aus dieser Auffassung entsteht zugleich das Problem nach dem Principe der Individuation, worin es begründet ist, dass das Allgemeine nicht für sich, sondern die Gattungen und Arten in Individuen existiren. Der Nominalismus betrachtet die Individuen als etwas Absolutes, welches der Empirie gegeben ist, keiner weitern Erklärung bedarf, sich von selber aus sich selber versteht. Es liege in der menschlichen Anschauungsform a priori, dass Individuen wahrgenommen werden, wofür es also keinen objectiven, sondern nur einen subjectiven Grund giebt in der dunklen Qualität der menschlichen Anschauungsform, ein Subjectivismus, wodurch gar nichts erklärt, sondern nur die Thatsache wiederholt wird, dass Individuen wahrgenommen werden, deren Erklärung sich aber nicht von selber versteht. Die gemeine Meinung ausserhalb der Wissenschaft wird nur in Form einer Erklärung reproducirt.

Indem Duns Scotus das Princip der Individuation untersucht, ist er zugleich bestrebt, die Realität der Individuen mit aller Kraft zur Geltung zu bringen. Die Individualität ruht nicht bloss auf einer Verneinung wie im Pantheismus, sondern auf einer Position. Sie hat ihre Grundlage auch nicht in der Materie, dem pluralisirenden Principe, wie die Aristoteliker annehmen, weil die Materie in's Unendliche theilbar ist und ins Unendliche Bestimmungen empfangen kann. Denn die Individuen unterscheiden sich nicht bloss der Materie nach, quantitativ, numerisch, sondern auch der Form nach, eigenthümlich, kein Individuum ist dem andern völlig gleich, sie haben einen begreiflichen Unterschied. Die intellectuelle Erkenntniss hat keine Schranke in den Individuen, die sinnliche Erkenntniss wird von der intellectuellen umfasst, das absolute Denken ist ein disstinctes,

welches auch die Individuen unterscheidet. Jedes Individuum ist im Unterschiede von anderen seinesgleichen eine bestimmte Kraft des Daseins (Haecceitas). Das Princip der Individualität liegt in dem Allgemeinen selbst, den Gattungen und Arten, woraus sie entstehen und worin sie das Maass ihrer Bildung haben. Die Individuen sind eine Contraction der Natur, ein concretes Sein, welches von allem Seienden univoce ausgesagt wird. Die Individuen haben ein volles, reales Sein. In dieser Auffassung liegt die grösste Anerkennung der Realität der Erfahrung, die vor Allem sich zeigt in der Auffassung der Individualität und Specification ihres Inhaltes.

Der Realismus von Duns Scotus ist aber noch universeller als der vorhergehende, der nur die Realität der Gattungen und Arten als Ordnungen der Natur behauptet, denn er lehrt auch die Realität der Verhältnissbegriffe. Ohne die Annahmen ihrer Realität hat die Causalerkenntniss keine Wahrheit, welche durch die Verhältnisse der Dinge als Ursache und Wirkung bedingt ist. Dasselbe gilt von der Mathematik. Die Wahrheit ihrer Erkenntniss in der Anwendung auf die Gegenstände gründet sich auf der Realität der Verhältnisse. Alle Arten in der Natur können angesehen werden als Complexionen realer Verhältnisse. Ohne ihre Realität anzunehmen, würde es keine Einheit des Universums geben, die Welt würde zerfallen in eine Vielheit zusammenhangsloser Dinge. Alle Theile der Welt stehen aber in Beziehung mit einander in ihrer Einheit, ohne welche sie ihre Bedeutung verlieren. Die Welt ist nicht das Aggregat der einzelnen Dinge, sondern die Einheit ihrer Beziehungen aufeinander. Der letzte Grund dieses Realismus liegt aber in der ersten Annahme über die Erkenntniss, dass ihre Möglichkeit zugleich durch das Subject und den Gegenstand des Erkennens bedingt ist, denn daraus folgt, dass schliesslich nichts als blosser Gedanke im Subjecte existiren kann, was nicht in dem Gegenstande des Erkennens begründet ist und dass in dem Gegenstande nichts sein kann, was nicht durch das denkende Subject sollte erkannt werden können. Die Logik des Realismus hat Duns Scotus wie kein Anderer in selbständiger Weise ausgebildet. Er ist am wenigsten abhängig von der überlieferten griechischen Philosophie und verfährt daher auch in der Theologie mit freiem Geiste.

Die Logik des Nominalismus.

Wilhelm von Occam.

Der Nominalismus bestreitet den Realismus. Er bildet von Anfang an in der mittelalterlichen Philosophie die Partei der Opposition gegen die Position des Realismus. Aber erst am Ende gelingt es dem Nominalismus durchzudringen und den Realismus zurückzudrängen. Vor allen ist dies geschehen durch Wilhelm von Occam, der die Logik des Nominalismus zur Geltung gebracht, die grosse Verbreitung gefunden hat. Seine Summa totius logicae ist als Lehrbuch der Logik bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts zu Oxford gebraucht worden. Der Nominalismus gehört aber wie der Realismus zur mittelalterlichen Philosophie und ist von ihrem Mangel so wenig frei wie der Realismus, ihr Mangel tritt bei ihm nur in einer andern Form und in einem gewissen Sinne noch stärker hervor. Der Nominalismus bezeichnet nicht den Anfang einer neuen Periode in der Geschichte der Philosophie, sondern nur das Ende und die Auflösung der mittelalterlichen Philosophie.

Neben dem Nominalismus tritt zugleich hervor ein extremer Mysticismus, der sich dadurch von dem frühern Mysticismus aus der Schule des Hugo von St. Victor unterscheidet, dass er alle Vermittlung des Erkennens, ohne welche es keine Wissenschaft giebt, verwirft und nur noch ein unmittelbares Erkennen in der Anschauung des Absoluten und der innern Erfahrung gelten lässt. Er bekämpft und verwirft die veraltete Systematik und die schwerfällige Methodik der mittelalterlichen Philosophie und macht das Recht und die Wahrheit des unmittelbaren Wissens, wie die Seele in ihrem Leben unmittelbar die Offenbarungen Gottes erfährt, geltend. Aber er erkennt darin nicht mehr das Fundament der Wissenschaftsbildung wie die frühere Philosophie, sondern will die Wissenschaft selbst durch dieses unmittelbare Wissen der innern Erfahrung ersetzen. Das Fundament des Gebäudes soll der Bau der Wissenschaft sein.

Nicht weit entfernt davon ist der Nominalismus. Er erkennt wohl eine Art von Vermittlung des Denkens, worauf die Logik und die Wissenschaften ruhen, aber sie führt nicht zur Wahrheit, zur Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, sondern nur zu einem Surrogate der Wahrheit und der Erkenntniss, welche

die Wissenschaften suchen. Sie erkennen nicht die Dinge, sondern nur ihre Zeichen, sie sind nur Wissenschaften von Sätzen, wobei es nur darauf ankommt, die Worte, die Zeichen richtig nach ihrer Bedeutung miteinander zu verbinden. Und dieser inhaltslosen Wissenschaft von der formalen Wahrheit der Sätze in der Verbindung der Zeichen der Dinge steht entgegen die sinnliche Erfahrung von den einzelnen Dingen, den Individuen auf der einen Seite, und die übersinnliche Erfahrung von den geoffenbarten Wahrheiten, die keine einzelnen Dinge sind, der Glaube auf der andern Seite. Weder den Inhalt der sinnlichen, noch den Inhalt der übersinnlichen Erfahrung, des Glaubens, kann die Wissenschaft erkennen, denn sie erkennt nur Zeichen, und zwar nur die Zeichen von den Dingen der sinnlichen Wahrnehmung und wird so gut wie ganz und gar ausgeschlossen von der Erkenntniss des Inhaltes der gläubigen Erfahrung, da hiervon selbst ihre bloss formale Grundsätze keine Gültigkeit haben. Der Nominalismus unterscheidet sich von dem Mysticismus darin, dass er eine Art Wissenschaft des mittelbaren Erkennens von dem Inhalte der sinnlichen Erfahrung zulässt, welche für den Mysticismus kein Interesse hat; in der Behandlung aber der übersinnlichen Erfahrung verfahren beide in gleicher Weise, da sie die Wissenschaft davon verneinen, nur legt der eine mehr Gewicht auf die Kirchenlehre und der andere auf die inneren Erfahrungen des Gemüthes, worin sich das Göttliche unmittelbar der Seele zu erkennen giebt. Es liegt daher in der Sache begründet, dass neben dem Nominalismus der extreme Mysticismus sich verbreitet.

Die drei Arten des Wissens, welche Aristoteles ursprünglich unterschieden hat und worauf sein Begriff der Wissenschaft ruht, sind auch noch im Nominalismus vorhanden wie im Realismus der mittelalterlichen Philosophie. Sie erlangen aber eine andere Bedeutung und eine andere Werthschätzung als sie ursprünglich im Realismus haben. Das unmittelbare Wissen der Erfahrung wie der Vernunft ist nach Aristoteles in gleicher Weise das Fundament der Wissenschaft, welche durch Induction und Syllogismus aus diesen Quellen das mittelbare Wissen gewinnt. Der platonische, wie der aristotelische Realismus des Mittelalters betrachtet auch den Glauben als eine Erfahrung, welche dem Erkennen vorhergeht und zur Wissenschaft werden soll, wenn sie auch nicht alle Geheimnisse der Empirie zu durchdringen

vermag; das Ziel, welches sie erreichen wollte, war nicht zweifelhaft. Sie schreibt der Vernunft eine Kraft zu, die Wahrheit, welche in der Conformität der Erkenntniss mit der erkannten Sache besteht, zu finden, nur beschränkt sie ihre Forschung auf das Gebiet der einen Erfahrung und giebt dadurch der Theologie ein Primat, wodurch eine Einschränkung in der Ausbildung der übrigen Wissenschaften und eine Abhängigkeit in der Philosophie selbst eintritt, welche den Begriff der Wissenschaft nicht durch das Maass der Theologie bestimmen kann, die als solche immer eine positive Wissenschaft ist und bleibt, welche durch geschichtliche Thatsachen in ihrem Erkennen bedingt ist und ausserhalb des Bereiches der philosophischen Erkenntniss liegen.

Ganz anders verfährt der Nominalismus. In seiner Bestreitung der Lehre von der Realität des Allgemeinen gelangt er zugleich zum Zweifel an der Wahrheit aller Erkenntniss und zur sophistischen Behauptung der gänzlichen Diversität von Sein und Denken. Was gedacht wird, soll nicht ausser dem Denken existiren können und was ausser dem Denken existirt, nicht durch den Gedanken erkannt werden können. Es ist aber für uns an diesem Orte nicht nothwendig, hierauf weiter im Einzelnen einzugehen, da der Nominalismus selber in seinen eigenen Lehren nicht aufrecht erhält, was er am Realismus bestreitet, in Zweifel zieht und ihn zu der Behauptung verleitet, der gänzlichen Verschiedenheit von Denken und Sein. Die Polemik ist selbst abhängig von den eigenen Lehren des Nominalismus und nur eine Folge derselben. Die Polemik für sich führt zu keiner Entscheidung, für uns kommen nur die eigenen Lehren des Nominalismus in Betracht, deren Begründung und Wahrheit nicht durch die Bestreitung des Realismus gegeben ist. Der Nominalismus muss vorher begründet sein, wenn seine Polemik gegen den Realismus gültig sein soll. Viele folgen blindlings der Polemik und achten nicht darauf, dass sie selber stets etwas Abhängiges ist von vorhergehenden Annahmen, die alsdann als begründet gelten, bloss weil sie Stützpunkte der Polemik sind.

Der Nominalismus ruht auf Sensualismus, wie dies schon der Fall ist bei den Stoikern, mit deren Erkenntnisstheorie auch Occam's Lehre übereinstimmt. Aller Inhalt des Erkennens entspringt aus den Wahrnehmungen der Sinne durch die Abstraction des Verstandes. Er unterscheidet daher auch die anschauliche Erkenntniss der Sinne und die abstracte des Verstandes,

diese ist aber nur eine natürliche Folge von jener. Denn jeder Gedanke ist nur ein Leiden ohne alle Thätigkeit, und die Vorstellungen gehen von selbst aus einander hervor, verbinden sich mit und trennen sich von einander. Das Urtheil besteht nur wie bei den Stoikern in dem Beifallgeben zu den Verbindungen der Vorstellungen, welche aus den Sinnen hervorgehen. Die inneren Wahrnehmungen von Vorgängen in der Seele hat nach Occam die grösste Gewissheit, grösser als die Wahrnehmungen der äusseren Sinne. Er rechnet aber den Inhalt der inneren Wahrnehmungen zu dem Intelligiblen und verwechselt eins mit dem andern, das innerlich Wahrnehmbare mit dem Intelligiblen.

Diese beiden Arten der Erkenntniss, die anschauliche der Sinne und die abstracte des Verstandes werden aber in einem anderen Verhältnisse zu einander aufgefasst als bei Duns Scotus, von dem sie entlehnt sind. Denn nach Occam ist die abstracte Erkenntniss die verworrene, um so verworrener, je allgemeiner sie ist, die anschauliche Erkenntniss die deutliche Erkenntniss in sich selber wahr und gewiss. Dies trifft aber nicht zu, denn mit der Wahrnehmung der Einzeldinge werden diese nicht zugleich erkannt, was eine irrige Annahme des Sensualismus ist, vielmehr sind die sinnlichen Vorstellungen verworrene und nicht einfache, deutliche Vorstellungen. Die Folge dieser grundlosen Annahme ist, dass das Denken im Erkennen keine Aufgabe hat, da schon Alles in den Sinnen geleistet wird, und daher nichts nachbleibt als das Denken nur noch aufzufassen als ein verworrenes Vorstellen, das keine Wahrheit hat und stetig durch die anschauliche Erkenntniss der Sinne rectificirt werden muss, welche jedoch die Erkenntniss nicht liefert, warum es sich in allen Wissenschaften handelt, welche für sich nichts Einzelnes erkennen.

Wie das Denken von den sinnlichen Wahrnehmungen, so ist auch die Realität der Gedanken von dem Gegebenen der Wahrnehmung abhängig. Es werden nur einzelne Dinge wahrgenommen und es existiren daher auch nur Individuen und nichts Allgemeines, welches nur ein Gedachtes ist ohne Realität. Arten und Gattungen kann es nicht geben, denn sie müssten zu gleicher Zeit in verschiedenen Dingen existiren, was unmöglich sei. Indess macht Occam doch eine Ausnahme, denn Gott, das unendliche Wesen existirt in allen Dingen zumal. Beide Wissenschaften, die Philosophie und die Theologie, die natürliche und die übernatürliche Erkenntniss sollen daher auch nach verschie-

denen Grundsätzen beurtheilt werden. Der Nominalismus gilt nur für die natürliche Erkenntniss.

Der Gedanke hat für sich keine Realität und das Existirende, die Einzelwesen werden nicht gedacht, sondern nur wahrgenommen. Gedanke und Sein sind gänzlich verschieden und können nicht mit einander übereinstimmen. Die Dinge sind Substanzen, die Gedanken nur Accidentien der Seele, welche keine Substanzen sind. Die Dinge sind untheilbare Einheiten, jeder Gedanke ist aus Subject und Prädicat zusammengesetzt und nicht einfach. Die Gedanken sind ein Allgemeines, die Dinge Einzelwesen und beide daher total verschieden. Von den Einzeldingen giebt es keine Wissenschaft, welche von dem Allgemeinen handelt. Indess diese Lehre von der gänzlichen Diversität von Sein und Denken, welche alle Wahrheit aufhebt, wird doch nur zur Bestreitung des Realismus gebraucht, ein Surrogat der Wahrheit, eine Uebereinstimmung von Sein und Denken gewissermaassen, sodass man sie auch wieder in Abrede stellen kann, muss doch angenommen werden, wenn man nicht wie die Sophistik auf alle Wissenschaftsbildung verzichten will, was nicht die Absicht des Nominalismus ist, der daher ein solches Hülfsmittel ergreift, womit ausnahmsweise erreicht werden kann, was principaliter ausgeschlossen ist. Hierauf gründet sich die Logik des Nominalismus mit ihrer Annahme, dass es eine formale Wahrheit des Denkens giebt, worauf alle Wissenschaften sich gründen, denn die formale Logik ist die Logik des Nominalismus und hat ausser ihm keine Existenz. Beides ist ein und dasselbe.

Die Logik ruht ursprünglich auf der Vergleichung des Denkens mit der Rede, der Formen des Denkens mit der Form der Sprache, ihrer Wort- und Satzbildung. Diese Vergleichung wird aber in der Logik des Nominalismus zur Identität. Das Wort ist ein Zeichen des Gedankens, die Schrift ist ein Zeichen des Wortes und der Gedanke ist ein Zeichen der Dinge. Es giebt daher auch eine dreifache Rede, der Schrift, des Wortes und der Gedanken. Wort und Schrift sollen künstliche, die Gedanken aber natürliche Zeichen der Dinge sein. Die Begriffe werden aber auch durch Abstraction erworbene Bilder, Fictionen genannt. Das Allgemeine existirt nicht bloss im Worte, sondern als Bild und Zeichen der Dinge in der Seele.

Man pflegt diese Auffassung als einen Fortschritt im Nominalismus anzusehen, der doch sehr zweifelhaft ist. Denn das

Allgemeine, welches im Worte existirt, hat eine universellere Existenz in der Sprache, die für ein allgemeines Bewusstsein die Dinge benannt und bezeichnet, als das Allgemeine, welches nur als Fiction, Bild und Zeichen in einer Seele existirt, welche nur ein Individuum ist. Denn das Denken in diesen Zeichen und Bildern ist ein bloss subjectives, das Denken in der Sprache besitzt grössere Objectivität. Der Begriff als Name einer Sache ist ein möglicher Begriff, der Begriff aber als Bild und Zeichen des Denkens ist überall kein Begriff. Der Begriff von einem Löwen ist kein Bild und kein Zeichen des Löwens. Begriffe, welche blosse Zeichen sein sollen, denken nichts Allgemeines, sondern repräsentiren nur viele Singularitäten. Solche Begriffe sind nur verworrene Bilder des Einzelnen, was sie niemals in Wahrheit repräsentiren können, und keine klaren und deutlichen Gedanken. Der Nominalismus bestreitet die Realität des Allgemeinen, weil er auch im Denken nichts Allgemeines, keine Begriffe hat, sondern nur Zeichen, die nur verworren viele Einzelheiten repräsentiren.

An sich ist die ganze Lehre des Nominalismus vom Denken als ein Bilden natürlicher Zeichen und Bilder der Dinge, eine von Anfang an verfehlte, unzutreffende Analogie. Der Nominalismus verwechselt die Begriffe mit Zeichen und Bildern der Phantasie. Selbst die formale Logik nennt die Begriffe benannte Vorstellungen, die unbenannten Vorstellungen jedoch, als natürliche Zeichen der Dinge im Denken, schwanken in der Luft wie Schattenrisse, womit die Wissenschaften nichts machen können. Für sie hat es einen Vorzug von der wirklichen Sprache, welche die Dinge factisch benennt und bezeichnet auszugehen als von dieser imaginirten Sprache, wo die Dinge selber ihre Zeichen im Gedanken machen. Die Nominalisten wurden auch Terministen genannt, da sie die Gedanken als natürliche Zeichen der Dinge auffassen. Sie sehen die Begriffe nur an als Termini und würden consequent alle Wissenschaften in eine blosse Terminologie auflösen, worauf ihre Logik stets ein viel zu grosses Gewicht gelegt hat, da alle Terminologie ein blosses Hülfsmittel der Wissenschaft ist und sie selber nicht macht noch ersetzt.

Wie der alte Skepticismus so betrachtet auch die Logik des Nominalismus die Gedanken als blosse Erinnerungszeichen an die Dinge, wodurch sie nicht erkannt werden. Was daher die Dinge sind, erkennen wir nicht, nur ihre Zeichen,

welche an die Dinge erinnern, damit wir sie doch nicht ganz und gar aus den Augen verlieren, können wir erkennen. Alle Wissenschaft ist nur Wissenschaft von Zeichen, nicht aber von Dingen, welche sind. Denn obgleich die Gedanken natürliche Zeichen der Dinge sein sollen, so werden sie doch nicht dadurch erkannt. Nur Individuen, Einzeldinge, existiren, welche wahrgenommen, aber damit noch nicht erkannt werden. Die Gedanken sind aber immer nur Zeichen von etwas Allgemeinem, was vielen Individuen zukommt und davon ausgesagt wird, aber weder in den Individuen noch ausser den Gedanken überall existirt. Die Gattungen und Arten, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge, ihre Verhältnisse und Beziehungen, worauf sich alle Gesetze beziehen, haben keine Realität ausser dem Gedanken. Der Gedanke hat daher überall keine reale, sondern nur eine formale Wahrheit in der Uebereinstimmung der Gedanken unter einander, im Syllogismus. Der Nominalismus ist ganz skeptisch, wie dies stets auch in der formalen Logik der Fall ist.

Die Zeichen werden mit einander in Sätzen verbunden und man kann daher auch erste und zweite Zeichen der Dinge als Subjecte und Prädicate unterscheiden. Die Prädicate sind zweite, die Subjecte erste Zeichen der Dinge, deren Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung wir in den Sätzen erkennen, die aber nicht aus dem Denken, sondern dem natürlichen Verlaufe der Vorstellungen hervorgeht und mit der Zustimmung begleitet oder nicht begleitet wird. Die Sätze werden ferner durch Syllogismen mit einander verbunden, woraus das Gewebe der Wissenschaft entsteht und sie zu einer Art Nothwendigkeit in der Erkenntniss gelangen, sofern aus den Prämissen der Schlusssatz mit Nothwendigkeit sich ergiebt, nur lässt sich nicht die Wahrheit der Prämissen beweisen und die Wissenschaften bleiben daher stets nur Hypothesen. Ihre Wahrheit ist nach allen Seiten zweifelhaft. Sie haben weder in, noch ausser sich eine Wahrheit, welche mit Gewissheit verbunden ist.

Sehr weit entfernt ist dieser Begriff einer Wissenschaft von der Lehre des Aristoteles, dem Urheber der Logik. Die formale Logik ist erst durch den Nominalismus im Mittelalter aus der aristotelischen entstanden, die in der Auffassung von dem Wesen einer Wissenschaft gänzlich von einander differiren. Die Logik des Aristoteles gründet sich auf dem Realismus, der Lehre von der Realität des Allgemeinen, die formale Logik aber auf dem

Nominalismus, der die Wahrheit des Allgemeinen bestreitet. Die Wissenschaft des Aristoteles besitzt reale Wahrheit in der Erkenntniss der Dinge, wie sie sind; die Wissenschaft des Nominalismus aber eine zweifelhafte formale Wahrheit, eine nur hypothetische Gültigkeit. Die Wissenschaft des Aristoteles hat ein positives Fundament in der Erfahrung auf der einen Seite und der aus sich thätigen Vernunft auf der andern Seite, ihren Inhalt bringt die Wissenschaft durch ihre Vermittlung zur Erkenntniss. Die Wissenschaft des Nominalismus, der formalen Logik, hat ein Fundament in der Empirie, aber keins in der Vernunft, denn der Sensualismus kennt keinen intellectus agens, sondern nur einen passiven Verstand, der allen Inhalt aus den Sinnen empfängt und nicht die Dinge, sondern nur ihre Zeichen erkennt. In allen Punkten differiren die Wissenschaften mit einander, welche auf der aristotelischen und auf der Logik des Nominalismus sich gründen.

Zu dieser Wissenschaft des Nicht-Wissens, der formalen Wahrheit, der Zeichen der Dinge, von den Sätzen tritt nun der Glaube als eine Ergänzung hinterher hinzu. Wir glauben nicht um zu wissen, sondern wir glauben, weil wir nicht wissen, weil alle unsere weltlichen Wissenschaften nur formale Wahrheiten erkennen. Der Glaube tritt ein, wo die Wissenschaft aufhört und ist daher nothwendig blind, er ruht nur auf Auctoritäten. Er ist eine an sich verstandslose Empirie zur Ergänzung der sinnlichen Erfahrung und ihrer Wissenschaft. In seiner Unbegreiflichkeit besteht das Verdienst des Glaubens. Er ist wohl ein Drittes zu der sinnlichen Erfahrung und ihrer Wissenschaft aber ein davon völlig getrenntes Gebiet. Glaube und Wissenschaft, Theologie und Philosophie scheiden sich völlig von einander, was in der einen wahr ist, kann in der andern falsch sein und umgekehrt, die Grundsätze der Wissenschaft und die Gesetze der Natur haben für den Glauben und die Theologie keine Gültigkeit. Der Supernaturalismus des Mittelalters tritt erst am Ende auf der Grundlage des Nominalismus in seiner grössten Steigerung hervor, da die Wissenschaft im Sensualismus und Skepticismus sich auflöst. Wo das Eine ist, findet sich auch das Andere, die glaubenslose Wissenschaft und der vernunftlose Glaube, welche den Aberglauben zu ihrer Begleitung haben.

Der Nominalismus enthält die Auflösung der mittelalter-

lichen Wissenschaftsbildung, denn auf dem Wege der formalen Logik des Nominalismus war keine Fortbildung der Wissenschaft mehr möglich. Kein Gebiet der Erfahrung vermag die Wissenschaft auf dieser Grundlage zu erkennen, weder die sinnliche noch die nichtsinnliche. Die Wissenschaft von den Zeichen, von Sätzen, von Worten ist weder Naturwissenschaft noch Theologie, sondern eine kümmerliche Aushülfe, womit man sich eine Zeit lang, so lange es geht, begnügt. Ein neuer Anfang war nothwendig, wenn wirkliche Wissenschaft von der Natur wie von Gott gefunden werden sollte. Das Mittelalter geht zu Ende mit dieser Wissenschaft von den Zeichen der Dinge, der formalen Wahrheit, aber die Wissenschaft beginnt von Neuem, indem sie andere Wege und Mittel des Erkennens sucht und findet als das Mittelalter gehabt hat.

Die Reform der Logik.

Die Anfänge.

Nicolaus von Cusa. Thomas Campanella.

Die Reform der Logik gehört zum Wesen der neueren Philosophie. Sie betrifft die Ergänzung und Umgestaltung der durch das Mittelalter überlieferten aristotelischen Logik als Methodenlehre der Wissenschaften. Das syllogistische Verfahren, der Formalismus dieser Logik war im Uebermaass zur Darstellung und Abhandlung der Wissenschaften gebraucht worden. Die Philologen wie Valla suchten zuerst eine Vereinfachung der logischen Lehren zu gewinnen und sie mit der Rhetorik und der Grammatik zu verbinden. Die zehn Kategorien des Aristoteles reducirt Valla auf drei, die Substanz, ihre Eigenschaften und ihre Thätigkeiten, entsprechend dem Nomen, Adjectivum und Verbum. Es sei eine Thorheit von einem Participium, dem Seienden auszugehen, die Sache sei der König. Die Philologen schliessen sich wohl an an die Nominalisten, machen aber zugleich geltend, es handele sich nicht um die Erkenntniss des Wortes, sondern der Sache, wofür die Hülfe der Erfahrung, wie Nizolius sagt, die Methode der Zusammenfassung das Einzelne zum Ganzen erforderlich sei. Aus diesen Bestrebungen ist wohl eine Vereinfachung, aber doch keine Reform der überlieferten Logik entstanden, in ihrem Wesen bleibt sie bestehen,

auch bei den Aristotelikern dieser Zeit wie bei Zabarella, der als erster Logiker seiner Zeit galt. Eine Reform konnte erst eintreten mit der Untersuchung über den Begriff der Wissenschaft, wie er durch Aristoteles bestimmt worden war und seiner Logik zu Grunde liegt.

Dies tritt zuerst hervor bei Nicolaus von Cusa, mit dem die neuere Philosophie beginnt. Er forderte nicht nur eine Umgestaltung der Kirche, sondern auch des deutschen Reichswesens. Keine von allen Religionen sei verwerflich, aber auch keine von allen vollkommen, weil sie sonst ihren Gegenstand schon begriffen haben würde. In allen Religionen werde Gott, wenn auch in den verschiedensten Weisen verehrt, weil die Menschen selbst verschieden sind. Er glaubt eine Einigung, ein religiöser Friede lasse sich durch weise Männer erreichen, welche in den verschiedensten Religionen erfahren sind. Ein Kardinal der römischen Kirche, hegt er die kühnsten Gedanken. Ebenso überschreitet er die mittelalterliche Weltansicht, indem er lehrt, dass die Erde nicht das Centrum der Welt sei und nicht ruhe, sondern sich bewege. Er beschäftigt sich mit der Verbesserung des Kalenders und mit Untersuchungen über Maass und Gewicht der Körper. Dem Mittelalter gehört er nicht an, sondern einer neuen Zeit, seine Gedanken weisen in eine ferne Zukunft.

Die Logik als Kritik des Erkennens findet sich zuerst bei Nicolaus von Cusa. Eine Kritik des Erkennens besteht in seiner Beurtheilung nach dem Ideale des Wissens. In demselben werde die vollkommene Gleichheit des Denkens mit dem gedachten Gegenstande gefordert, die jedoch factisch in unserem Denken nicht vorhanden ist, wonach es aber stets beurtheilt wird. Alles Denken ist ein Gleichsetzen des Prädicats mit dem Subjecte oder ein Messen. Das zeigt vorzüglich die Mathematik, welche am genauesten die Dinge bestimmt und erforscht. Nicolaus empfiehlt das Studium der Physik, vor Allem aber der Mathematik, welche ein Muster aller Wissenschaften ist, wie diese Auffassung später in der Richtung des Cartesius wieder hervortritt. Alles soll durch mathematische Begriffe gedacht und erkannt werden, Gott und die Welt, wir gewinnen dadurch aber keine directe, sondern nur eine symbolische Erkenntniss. Auch die Mathematik gewährt keine vollkommene Genauigkeit, nicht einmal bei den körperlichen Dingen, noch viel weniger bei den

geistigen. Selbst die Mathematik kann nicht genau die Peripherie des Kreises ausmessen. Jedes Ding ist nur sich selber gleich. Die Wahrheit hat nur Ein Maass, welches die Wahrheit selber ist. Die völlige Gleichheit des Denkens mit seinem Gegenstande können wir nicht finden. Daher sagt der Cusaner, wir können nur wissen, dass wir nicht wissen, all unser Wissen besteht nur in Conjecturen. Allein dies hebt das Forschen nicht auf; können wir auch die Wahrheit nicht erreichen, so bleibt doch die Wahrheit allein der Maassstab unseres Denken.

Er unterscheidet drei Stufen des Erkennens: die Sinne, die Vernunft und den Verstand. Der Verstand ist das Ziel, die Sinne der Ausgangspunkt, die Vernunft die Mitte des Erkennens. Das Unbekannte können wir nur durch das uns Bekannte messen. Am bekanntesten ist uns aber die Seele, wodurch wir Alles messen. Aber auch das Wesen der Seele kennen wir nicht im Voraus, sondern nur ihre Erscheinungen. Die Selbsterkenntniss ist nicht der Anfang, sondern das Ziel der Weisheit. An dem Sein der Seele und dessen, worüber wir zweifeln, können wir nicht zweifeln. Von allen übrigen Dingen wissen wir nur durch ihre Zeichen in uns, welche die Sinne lieferten, ohne die wir nichts erkennen können.

Die Sinne sind jedoch nur Werkzeuge des Erkennens, sie liefern die Erkenntniss nicht. Der Sinn fasst nur das Gegenwärtige auf, das Vergangene und Zuküuftige kann er nicht damit verbinden. Die Sinne verbinden und unterscheiden nicht, sie empfinden nur. Sie fassen alles verworren auf; erst die Vernunft unterscheidet. Ohne die Vernunft ist der Sinn blind.

Zwischen der Vernunft und dem Sinne steht die Phantasie, welche die Vorstellung bildet, wodurch die Vernunft den Gegenstand erkennt. Sie erkennt durch Entgegensetzung, wodurch die Verworrenheit der Sinne aufgehoben wird. Die Vernunft ist die Kritik und die Genauigkeit der Sinne. Sie verfährt nach dem Grundsatze des Widerspruchs, der die Gegensätze aus einander hält. Sie erkennt dadurch aber nur Endliches, welches sie allein zu erkennen vermag. Es gründen sich hierauf die einzelnen Wissenschaften, deren Ausbildung Nicolaus empfiehlt. Ihre Theilung führt jedoch nicht zur Wahrheit. Jede urtheilt nur nach ihrem besonderen Standpunkte über die Erkenntniss und die Wahrheit, anders die Grammatik als die Physik und diese anders als die Theologie. Aber diese Erkenntnisse bleiben

beschränkt, denn die Vernunft bleibt bei den Gegensätzen stehen und erkennt nur das Allgemeine in der Anwendung auf das Besondere, worin es allein existirt. Es fehlt die Genauigkeit. Selbst die Mathematik muss in ihrer Anwendung bei Annäherungen und Vermuthungen stehen bleiben. Das Unendliche kann die Vernunft nicht erkennen.

Die Erkenntnisskraft des Unendlichen ist der Verstand, der die Einheit der Gegensätze und dadurch das Unendliche denkt, welches die Gegensätze in sich umfasst. Wenn wir das Unendliche auch nicht fassen können, wir streben doch nach seiner Erkenntniss. Die Mathematik beweist das Zusammenfallen der Gegensätze, denn sie kann jede Einheit als Vielheit und jede Vielheit als Einheit auffassen. Der unendlich grosse und der unendlich kleine Winkel fällt zusammen mit der geraden Linie. In einem unendlich grossen Kreise ist die Krümmung der geraden Linie gleich. Eine Kreisbewegung in unendlicher Geschwindigkeit ist der absoluten Ruhe gleich. So ist auch die unendliche Bewegung Gottes absolute Ruhe, in einem Augenblick bewegt sich Gott durch das Ganze. Gott ist die Einheit der Gegensätze, welche in der Welt hervortreten.

Für die Betrachtung der weltlichen Dinge macht er die beiden Grundsätze geltend, die später Leibniz wiederholt, dass in jedem Dinge das Ganze, wenn auch in contrahirter Weise sich darstellt, und dass kein Ding dem anderen völlig gleich ist. Hierauf ruht die Möglichkeit aber auch die Beschränktheit unserer Erkenntniss. In der Welt ist ein totaler Zusammenhang, so dass nichts ohne das Ganze ist, welches in jedem Dinge contrahirt sich darstellt, weshalb aus jedem Dinge Alles erkannt werden kann. Auch in uns ist das Ganze und daher können wir dasselbe erkennen. In jedem Dinge ist auch Gott gegenwärtig und kann daraus erkannt werden. Alle Dinge sind sich gleich, worin das Zusammenfallen aller Gegensätze erkennbar wird.

Auf der andern Seite ist aber auch kein Ding dem andern völlig gleich, jedes ist eigenthümlich und unterscheidet sich von jedem anderen. Jedes Ding ist an Zahl, Maass, Gewicht, Substanz von jedem anderen verschieden. Nicht zwei Dinge können sich völlig gleich sein, sodann wären sie nicht zwei. Jedes kann nur aus sich selber erkannt, durch sich selber gemessen werden. Hieraus folgt eine Beschränktheit unserer Erkenntniss.

Genau kann Jeder nur sich selbst und nichts Anderes in gleicher Weise erkennen. Kein Mensch kann den andern völlig verstehen, weil keiner dem andern völlig gleich ist. Unsere Eigenthümlichkeit beschränkt unsere Erkenntniss. Daher muss auch der Glaube unser Erkennen ergänzen, wodurch wir zum Schauen gelangen sollen. Aber auch der Glaube ist nicht vollkommen, sonst würde er sich selber begriffen haben. Wir können etwas als eine Wirkung nur erkennen, wenn wir ihre Ursachen wissen. Die Ursache aber von Allem haben wir nicht erkannt.

Von der Scholastik unterscheidet sich Nicolaus von Cusa, dass er die Erkenntniss der Welt fordert und in ihr ein Genüge des Erkenntnisswerthen findet. Aber dieser deutsche Mann, der die Reform der Kirche und des deutschen Reiches forderte, repräsentirt in seinen Gedanken zukünftige Zeiten, die ahnen, was kommen wird, Cartesius, der die Mathematik zum Ideal der Wissenschaften erhebt, Leibniz, der die Welt nach dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden construirt, und Kant, der die Kritik der Vernunft zum Fundament des Wissens macht.

Thomas Campanella. Schon vor Bacon haben Telesius und Campanella die sinnliche Erfahrung als die sichere Grundlage der Naturerkenntniss geltend gemacht. Sie weisen auf ihn hin. Campanella schliesst sich an an Telesius, hat aber diese Theorie mehr wissenschaftlich ausgeführt als Telesius, weshalb wir nur seine Auffassung hier darstellen als den ersten Anfang des Weges, den die neuere Philosophie seit Bacon mit Entschiedenheit gegangen ist.

Campanella geht aus von der Kritik des Skepticismus. Ausser dem Zweifel liegt der Begriff des Wissen, der Erkenntniss der Dinge wie sie sind, den auch der Skeptiker gebraucht. Auch die Erscheinungen sind gewiss, wenn wir zweifeln, ob die Dinge sind wie sie erscheinen. Als den ersten Grundsatz für die Erkenntniss gilt der Satz des Augustin: Mihi certissimum est, quod ego sum. Ich kann nicht irren, wenn ich nicht bin. Von dem Selbstbewusstsein des Denkenden beginnt alle Forschung. In dem Selbstbewusstsein liegt aber ein Bewusstsein von meinem Können, Wissen und Wollen, sowie dass ich im Können, Wissen und Wollen beschränkt bin und dass mithin Etwas ausser mir existirt, wovon ich nur in mir selber durch die Empfindung Kunde habe, die eine Beschränkung und ein Leiden in mir ist, woraus auch allein Irrthum und Zweifel stammt, da wir dadurch

in unserem Wesen gestört und verwirrt werden. Die Selbsterkenntniss ist die eingeborene oder angeborene Erkenntniss, die Erkenntniss des Aeussern die angebrachte. Notitia sui est esse suum, notio aliorum est esse aliorum. Cognoscere est esse. Es giebt daher einen doppelten Ursprung des Erkennens, aus dem inneren und dem äusseren Sinne.

Alle Erkenntnisse entspringen aus den Empfindungen der Sinne. Sentire est scire. Die Sinne sind aber keine Werkzeuge des Erkennens, sondern Kanäle, wodurch die Wirkungen entfernter Dinge an uns herangebracht werden. Aus einer Sammlung von sinnlichen Eindrücken durch das Gedächtniss und die Phantasie entsteht die Erfahrung. Es giebt aber keinen thätigen Verstand, auch alle Grundsätze des Erkennens werden abstrahirt von den Sinnen. Sensum solum sapere. Der Verstand ist eine natürliche Folge des Gedächtnisses und der Phantasie, er ist nur ein schwaches Empfinden aus der Ferne, welches noch eine Aehnlichkeit zeigt mit den Eindrücken der Sinne. Die allgemeinen Vorstellungen sind Nachwirkungen der Empfindungen der Sinne. Wir sammeln die sinnlichen Eindrücke, welche nur Theilvorstellungen enthalten, zu einer Vorstellung des Ganzen, welches wir eine Substanz nennen, die wir nicht empfinden und die nichts ist ausser der Sammlung des Einzelnen zum Ganzen. Der Verstand fügt dazu nichts hinzu. Die Auflösung des Begriffes der Substanz beginnt schon bei Telesius nnd Campanella. Die Substanz soll nur eine Sammlung sinnlicher Accidenzien sein.

Empfindung giebt es nicht ohne ein begleitendes Urtheil, welches aber kein Act des Verstandes ist, sondern nur eine Aeusserung des inneren Sinnes. Denn das Aeussere kann nicht sein ohne ein Inneres. Von einem Aeusseren durch eine Einwirkung auf die Sinne können wir nur in uns wissen. Das Wissen von uns bedingt das Wesen von etwas Anderem ausser uns. Das Urtheil fliesst aus dem inneren Sinne, aus dem Sinn seiner selbst, wodurch wir zur Gewissheit kommen über das Sein der empfundenen Sache.

Da alle Erkenntniss aus der Erfahrung entspringt, so ist alle Wissenschaft Geschichte, Erzählung des Geschehens, welches wir in und an uns erfahren, wodurch die richtige Consequenz dieses Standpunktes ausgesprochen wird, welche erst wieder hervortritt bei Condillac während die ihm vorher gehenden Sensualisten

und Empiristen weniger consequent verfahren, da sie sich selbst im Unklaren befinden über die Grundlage ihrer Lehren.

Nicolaus von Cusa und Thomas Campanella repräsentiren bereits die beiden Richtungen, welche in der neueren Philosophie hervor treten, die Richtung des Empirismus, welche von Bacon ausgeht, und die Richtung des Rationalismus von Cartesius.

Die Logik des Empirismus.

Der Empirismus ist eine Richtung des Denkens, welche der neueren Philosophie angehört seit der Wiederherstellung der Wissenschaften nach dem Ausgange des Mittelalters. Weder in der alten noch in der mittelalterlichen Philosophie ist er im eigentlichsten Verstande vorhanden. Er hat jedoch keinen zufälligen Ursprung, sondern seine Entstehung geht hervor aus dem Bestreben der neueren Zeit nach der Gründung der Erfahrungswissenschaften, wovon nur erste Anfänge und Rudimente in der alten und der mittelalterlichen Zeit enthalten sind. Die griechische Philosophie fasst sich selber auf als das ungeschiedene Ganze aller Wissenschaften, sodass darin die Erfahrungswissenschaften, deren Wesen darin besteht, dass jede eine besondere, einzelne Wissenschaft für sich ist, zu keiner Selbstständigkeit gelangen. Dasselbe gilt von dem Mittelalter, welches alle Wissenschaften nur als Hülfsmittel der Theologie kennt. Das der neueren Zeit Eigenthümliche liegt ohne Zweifel in der Gründung der einzelnen Wissenschaften der Empirie, deren jede ein besonderes Gebiet derselben zu ihrem Gegenstande hat. Erst dadurch können die Wissenschaften zu ihrer Vollendung kommen, dass jeder einzelne Gegenstand nach seiner besonderen Natur, wie er in der Erfahrung gegeben ist, erforscht wird.

Mit dieser Entstehung der besonderen Erfahrungswissenschaften steht der Empirismus der neueren Philosophie seit Bacon in Verbindung. Er will die Philosophie selber ausbilden nach der Norm der Erfahrungswissenschaften und macht entweder die empirische Psychologie oder den Inbegriff der Erfahrungswissenschaften zur Philosophie. Beides fällt aber nicht zusammen, die Anerkennung der Erfahrungswissenschaften und der Empirismus. Denn der Empirismus ist selbst keine Form der Erfahrungswissenschaften, sondern eine Gestalt der Philosophie. Der Empiriker, welcher eine Erfahrungswissenschaft

bearbeitet, ist nicht nothwendig ein Empirist, der glaubt, dass er entweder in der Summe aller Erfahrungswissenschaften oder in der empirischen Psychologie zugleich die Philosophie besitze. Man muss daher Beides von einander unterscheiden, die Erfahrungswissenschaften, welche als eine zweite Macht des wissenschaftlichen Lebens neben der Philosophie entstanden sind und den Empirismus, der Beides mit einander verwechselt und eins an die Stelle des anderen setzen will.

Eine zweifache Reform der Logik tritt im Empirismus hervor. Die eine betrifft die Logik als Methodenlehre der Wissenschaften, die andere die Logik als Kriterion oder als Erkenntnisstheorie, als Lehre von dem Ursprunge aller Vorstellungen zur Beurtheilung ihrer Wahrheit und Gewissheit. Bacon's Bestreben ist darauf gerichtet, die Logik als Methodenlehre der Wissenschaften zu reformiren, Locke's Unternehmen geht dahin, die Erkenntnisskraft des Verstandes zu untersuchen und die Wahrheit aller Vorstellungen nach ihrem Ursprunge aus den Sinnen zu bemessen. Die Logik als Methodenlehre setzt die Wissenschaft als ein Ideal und erwägt die Mittel und Wege, welche für die Realität des Ideals angewandt werden müssen. Die Logik als Erkenntnisstheorie zweifelt an der Möglichkeit der Wissenschaften und will vorher erst die Möglichkeit des Erkennens erkennen, um über seine Wirklichkeit und die Fortbildung der Wissenschaften zu entscheiden. Es ist ein grosser Gegensatz zwischen beiden Formen der Logik. Die Logik als Methodenlehre zweifelt nicht an der Möglichkeit der Wissenschaften, sondern will sie hervorbringen durch die richtige und normale Ausbildung des Denkens. Die Logik als Erkenntnisstheorie führt die Wissenschaft auf ihren ersten Anfang zurück und zweifelt, ob sie von dort fortzuschreiten vermag, um ihr Ziel zu erreichen.

Die inductive Logik.

Bacon.

Eine gänzliche Umgestaltung aller Wissenschaften hervorzubringen ist das Ziel, das Bacon hat erreichen wollen. Er hoffte die Alten zu übertreffen. Es handelt sich nicht mehr bei ihm um eine Wiederherstellung der Wissenschaften der Griechen, wozu die Philologie die Hülfsmittel besitzt. Durch die Er-

findung der Buchdruckerkunst, durch die Entdeckung der neuen Welt, durch die gereinigte Religion und durch eine lange Erfahrung übertreffen wir die Alten, welche nur zu einer knabenhaften Wissenschaft gelangt sein sollen.

Die Reform aller Wissenschaften will Bacon gründen auf der Naturphilosophie. Diese und nicht die Theologie sei die hehre Mutter der Wissenschaften. Der Verfall der Wissenschaften bestehe darin, dass sie sich losgetrennt haben von der Naturwissenschaft. Alle Wissenschaften sollen durch ihre Verbindung mit der Naturwissenschaft neu begründet werden. Selbst die prima philosophia soll ihre Begriffe nicht logice, sondern physice behandeln. Denn die Natur erkenne der Mensch radio directo, sich selbst radio reflexo und Gott radio refacto, weshalb alle Wissenschaften auf der Naturerkenntniss ihr Fundament haben müssen. Hierdurch ist Bacon der Urheber einer neuen Richtung geworden, die er mit grosser Entschiedenheit vertritt. Er macht die Naturwissenschaft zum Fundamente und zum Ideale aller Wissenschaften. Dabei lässt er aber noch den Glauben für sich bestehen. Wir sollen die Vernunft der Offenbarung unterwerfen und dem positiven Gesetze folgen. Der Glaube sei um so verdriesslicher, je weniger wir ihn begreifen. Bacon hat nicht ausgeführt, was er wollte, alle Wissenschaften nach der Maassgabe der Naturerkenntniss zu reformiren, da er die Theologie daneben bestehen lässt, wodurch zugleich die Einheit der Wissenschaften alterirt wird. Erst später tritt in seiner Richtung das Bestreben hervor, auch die Theologie nach seinem Plane zu reformiren. Aber das Ziel des Strebens hat Bacon ausgesprochen, alle Wissenschaften durch die Naturwissenschaften zu reformiren.

Bacon giebt auch den Wissenschaften eine andere Bestimmung. Sie sollen nicht um der müssigen Speculation willen, sondern ihres Nutzens wegen, welchen sie dem praktischen Leben gewähren, betrieben werden. Die Wissenschaft soll der Menschheit dienen, sie soll den Menschen mächtig machen, damit er die Dinge beherrschen und in seine Gewalt bringen kann. Die Wissenschaft soll zur Erfindung der praktischen und nützlichen Kunst führen, so dass sie das Leben fördert. Denn unsere Macht über die Dinge gründet sich auf ihrer Erkenntniss Macht besteht im Können, welches ein Wissen voraussetzt. Der Mensch vermag soviel als er weiss. Wissenschaft und Macht

fallen zusammen. Das Motiv zur Wissenschaftsbildung ist die Praxis; des Handelns wegen müssen wir wissen.

Daneben findet sich auch die andere Bestimmung der Wissenschaft, ihre theoretische Aufgabe, dass sie das Bild der Wahrheit sein soll, welches Gott ist. Dies sei ihr höchster und letzter Zweck. Nur die oberflächliche Philosophie führe von Gott ab, die tiefere aber zu Gott zurück. Alles, was existirt, sei auch des Wissens werth. Aber Bacon sieht diese Aufgabe für unlöslich an. Denn die Theologie beruht nur auf einem Glauben, der zu keinem Wissen führt. Er hebt doch mehr den praktischen als den theoretischen Zweck der Wissenschaft hervor und weiss nicht Beides zu verbinden. In der von ihm ausgehenden Richtung bleibt auch zuletzt nur das praktische Motiv der Wissenschaftsbildung das maassgebende.

Bacon sucht zugleich das Gebiet der Naturwissenschaften abzugrenzen und sie als selbständige Wissenschaft zu constituiren. Denn die Naturwissenschaften haben es nur zu thun mit der Erforschung der materiellen, der bewegenden und der formalen Ursachen der Erscheinungen mit Ausschluss der Endursachen. Vor Allem seien die formalen Ursachen oder die Gesetze der Erscheinungen zu erkennen, ohne sie sei selbst die Erkenntniss der materiellen und bewegenden Ursachen von geringem Werthe, denn diese sind veränderlich, die Formen, die Gesetze aber beharrlich, sie bilden das Wesen der Natur.

Die Endursachen verweist Bacon aus dem Gebiete der Naturforschung in das der Metaphysik und der Theologie, die aber bei ihm selbst eine sehr zweifelhafte Wissenschaft ist. Die Endursachen seien nicht nur gleich den Göttern geweihten Jungfrauen unfruchtbar, sondern auch selbst dem Gedeihen und dem Fortschreiten der wahren Naturerkenntniss nachtheilig, weil sie mehr aus der Natur des menschlichen Geistes als des Universums stammen. Der Natur werden sie nur untergelegt. Der Verfall der Naturwissenschaften stamme aus dem Bestreben von Platon und Aristoteles, Alles in der Natur aus Ideen und Endursachen zu erklären. Sie wie Galenus seien daher auf Sandbänken sitzen geblieben. Dem gegenüber lobt er den Demokrit und das Verfahren der Atomisten, man müsse die Erscheinungen in ihre letzten Bestandtheile zerlegen und auch das Kleinste in Betracht ziehen, um zu ihrer Erklärung zu gelangen. Er lobt aber nur ihren methodischen Grundsatz und verwirft ihre Meta-

physik. Denn die Atome selbst seien blosse Gedankendinge, die einen leeren Raum und eine unveränderliche Materie fälschlich voraussetzen. Bacon scheidet die Naturwissenschaft von der Theologie, welche die Endursachen erkenne. Indess ist dies nur eine Concession, die er seiner Zeit macht, welche von einem sehr zweifelhaften wissenschaftlichen Werthe ist. Die Naturwissenschaft erkennt keine Endzwecke, aber die Theologie erkennt sie auch nicht, sondern glaubt nur daran. Man darf sich nicht darüber verwundern, dass diese Concession, welche Bacon gemacht hat, in seiner Richtung keinen Bestand gehabt hat, da sie Alles auf Naturerkenntniss einschränkt.

Die Natur soll ferner aus sich selber erkannt und nicht aus den Schriften der Griechen interpretirt werden. Bacon scheidet die Naturwissenschaft auch von der Philologie wie von der Theologie. Sie ist eine selbständige Wissenschaft, welche auf der Erfahrung ruht. Die Natur selbst ist das Maass der Erkenntniss, nicht aber der Mensch in seinem Verstande, der daher auch zuerst von seinen Unebenheiten, seinen Vorurtheilen, den Idolen, welche aus der menschlichen Natur, aus unserem individuellen Standpunkte, aus den gesellschaftlichen Stellungen und aus den Ueberlieferungen entspringen, befreit werden müsse, damit er für die Erkenntniss der Wahrheit empfänglich werde.

Was Bacon selbst gethan hat zur Erreichung der Umgestaltung der Wissenschaften wie er sie dachte, besteht vornehmlich darin, dass er der Wissenschaft den Weg zeigt, auf welchem sie zu ihrer Vollendung gelangen soll. Sein Hauptwerk ist sein Novum organum, welches er an die Stelle des alten Organon der Wissenschaften, der aristotelischen Logik setzen will. In seinem Gebiet ist Bacon mehr Theoretiker als Praktiker. Sein Streben geht auf die Theorie der Wissenschaften, statt auf ihre Ausbildung. Diese will er den künftigen Geschlechtern überlassen, die Reform der Wissenschaften könne nicht Einer, sondern nur eine Gesellschaft von Gelehrten bewirken. Bacon ist der Mann, der den Plan giebt, den Andere ausführen sollen. Er verfährt wie ein Minister, wie ein Staatsmann, der die leitende Idee aufstellt und überlässt Anderen die Ausführung, worin sein weltmännischer Charakter hervortritt. Er theilt nur seine Erfahrungen, seine Reflexionen, seine Ideen und Pläne mit und hofft, dass eine spätere Zeit sie erreichen werde. Diese

Hoffnungen sind nicht zu Schanden geworden, sondern haben sich erfüllt.

Auf diesen Standpunkt stellt er sich auch in seiner Methodenlehre. Er verzeichnet das Ideal der Wissenschaftsbildung und beschreibt die Methode, welche man gebrauchen muss, um die Reform der Wissenschaften hervorzubringen, die auf der Naturerkenntniss sich gründen und den Zwecken des praktischen Lebens dienen soll.

Die Methode, welche Bacon zu dem Ende empfiehlt, ist die Induction. Sie heisst auch die Methode der Naturwissenschaften, weil sie für ihre Ausbildung vorzüglich gebraucht und von Bacon empfohlen worden ist. An sich ist sie aber nicht darauf beschränkt, sondern ebenso wohl anwendbar auf dem Gebiete der geschichtlichen Erfahrung. Schon Bacon hat aber den Begriff der Induction nicht universell bestimmt, da er sie nur nach ihrer Anwendung für die Naturerkenntniss auffasst, weshalb seine Theorie der Induction in vielen Punkten ungenügend bleibt. Bacon hat die Induction aber nicht von den Naturwissenschaften abstrahirt, denn sie existirten damals noch nicht oder waren erst in ihrer Bildung begriffen. Er hat die Methode aus dem Gedanken entworfen, aus seiner Einsicht von der Nothwendigkeit der Reform der Wissenschaften.

Sein neues Organon setzt er entgegen dem alten Organon des Aristoteles, welches bis dahin für die Ausbildung der Wissenschaften war gebraucht worden. Der Mangel dieser Methodenlehre war längst gefühlt und erkannt, worin Bacon nichts vor vielen seiner Zeitgenossen und Vorgänger voraus hat, nur dringt er mit grösserer Entschiedenheit auf ihre Ergänzung durch die Aufstellung einer neuen Methodenlehre der Wissenschaften.

Der Mangel der aristotelischen Logik liegt in ihrer einseitigen Bevorzugung des syllogistischen Verfahrens, worin das Wesen der Wissenschaften bestehen soll. Der Syllogismus verbindet nur gegebene und fertige Begriffe mit einander und zeigt nicht, wie die Begriffe selbst entstehen, gefunden und erworben werden. Der Syllogismus lehrt nicht Neues, er bringt nur in eine andere Form, was wir vorher schon wissen, er dient daher nicht zur Ausbildung der Wissenschaften. Das syllogistische Verfahren sei nur brauchbar für die praktischen Wissenschaften, welche gegebene Erkenntniss auf einzelne Fälle des Lebens an-

wenden, wodurch nur eine endlose Wiederholung der Erkenntnisse im Einzelnen stattfindet.

Bacon forderte daher, dass die Logik als Organon der Wissenschaften ergänzt werde durch die Entdeckung von Methoden des Denkens, wodurch neue Begriffe gebildet, Erkenntnisse und Wahrheiten gefunden werden. Eine solche Methode, wodurch Erkenntnisse und Wahrheiten gesucht und gefunden werden, sei die Induction. Alle Erkenntnisse sollen aus dem Inhalte der Erfahrung erworben werden. Indess liegt darin kein besonderes Verdienst, dass auch Bacon die Erfahrung als eine Quelle und Grundlage des Erkennens geltend macht. Denn es kommt zuerst darauf an, die Erfahrung selber zu erwerben und sie in der That zur Quelle des Erkennens zu machen. Mit der gewöhnlichen Erfahrung kann man keine Wissenschaft begründen. „Die gewöhnliche Erfahrung sei um nichts besser als ein Herumtappen in finsterer Nacht, um den Weg zu finden, da es weit gescheuter wäre, den Tag abzuwarten oder eine Laterne anzuzünden. So nämlich verfahre die echte Erfahrung, sie sorge zuerst für das Licht und beleuchte damit ihren Weg.“ Bacon sieht sehr wohl, dass der Gebrauch der Erfahrung, wenn sie Erkenntnisse liefern soll, von etwas Anderm abhängig ist als von der Erfahrung. Der Erfahrung, welche das Fundament der Wissenschaft sein soll, gehen schon Gedanken vorher, welche leitende Ideen sind zu ihrer Erwerbung. Die Erfahrung, welche blind zu Werke geht, ist kein Fundament der Wissenschaften, welche vielmehr planvoll die Erfahrungen sammeln und erwerben muss. Es erhellt hieraus aber zugleich, dass die Erfahrungswissenschaft gar nicht direct anfängt mit der Erfahrung, sondern dass ihr selbst schon Gedanken vorhergehen, wodurch das empirische Verfahren selbst bedingt ist, welches bei der Theorie der Induction nur zu oft übersehen und nicht beachtet wird. Die Induction ist ein disjunctiver Schluss, dessen Obersatz nicht aus der Induction stammt, sondern ihr vorhergeht und das ganze Verfahren bedingt.

In dieser Abhängigkeit des empirischen Verfahrens von vorhergehenden Gedanken liegt auch ein Grund der späten Entstehung der Erfahrungswissenschaften. Erfahrungen haben die Menschen zu jeder Zeit und allerorts gemacht. Aber aus der Erfahrung Erkenntniss zu gewinnen, sich durch die Erfahrung belehren zu lassen und Wissenschaften darauf zu gründen, ist erst spät gelungen. Denn dazu gehört mehr als Erfahrung.

Tausende von Menschen machen dieselbe Erfahrung, ohne irgend wie sich dadurch belehren zu lassen und Erkenntnisse daraus zu gewinnen. Trotz aller Erfahrung, die sie machen, bleiben sie wie die Kinder unerfahren. Dies gilt namentlich auch von dem praktischen Leben. Die Erfahrung belehrt die Menschen selten, alle Geschichte erscheint oft als vergeblich erlebt. Soll die Erfahrung als Fundament und Quelle der Erkenntniss und namentlich der Wissenschaft dienen, so ist dies bedingt nicht nur durch ein reiferes Alter, sondern namentlich durch einen schon ausgebildeten Verstand. Es folgt daraus die Abhängigkeit des empirischen und inductiven Verfahrens von Gedanken des Verstandes, welche den Sinnen den Weg zeigen, um Erfahrungen für wissenschaftliche Erkenntniss zu gewinnen. Die Geschichte selbst beweist, dass die Erfahrungswissenschaft nicht aus blosser Empirie entsteht. Alle Erfahrung ist etwas Wechselndes und Verschwindendes, welches zu nichts Bleibendem wird ohne Verstand.

Um die Erfahrung als Quelle des Erkennens zu gebrauchen, kommt es darauf an, Mittel zu besitzen, wodurch Erkenntnisse aus der Erfahrung geschöpft werden können. Wohl kann man seinen Durst löschen, auch wenn man Wasser mit der hohlen Hand schöpft, besser aber ist es, sich vorher mit einem Gefässe zu versehen. Ebenso verhält es sich mit der Erfahrung, ohne künstliche Mittel anzuwenden, liefert sie nur wenig an Erkenntniss. Daher empfiehlt Bacon den operativen Weg, vermittelst der Anwendung von Instrumenten und Experimenten Erfahrungen zu gewinnen. Man müsse die Natur pressen, reizen, fesseln, damit sie ihre Geheimnisse offenbare. Den Sinnen für sich will er nicht folgen, wenn sie gleich selber ihre Täuschungen berichtigen. „Es ist eine falsche Annahme, dass unsere Sinne der Maassstab der Dinge seien. Vielmehr sind alle Wahrnehmungen, sinnliche wie geistige, der Beschaffenheit des Beobachters und nicht dem Weltall analog. Die Sinne an sich schwach und wankend, sie müssen durch den Verstand unterstützt werden, denn Instrumente und Experimente sind Erfindungen des Verstandes. Die Sinne entscheiden nur über den Versuch, der Versuch aber erst über die Natur und die Sache selbst.“ Unsere Wahrnehmungen sind überdies oberflächlich, die Empfindungen der Sinne für sich sind viel feiner, wir werden nicht Alles gewahr, was sie enthalten. Es zeigt sich überall, dass das empirische Verfahren ein sehr

bedingtes und abhängiges ist von vorhergehenden Gedanken und Ueberlegungen, was die nicht beachten, welche die Induction als die alleinige Methode der Wissenschaften anpreisen, da dieses Verfahren von Anfang an von speculativen Gedanken abhängig ist welche beständig in dasselbe eingreifen. Es bleibt aber das Verdienst von Bacon, dass er geltend macht und zeigt, wie für die empirische Wissenschaft eine Selbsterwerbung ihrer Erfahrung nothwendig ist und mit der gemeinen, die aus keinem Wissen-Wollen stammt, in der Wissenschaft nichts zu erreichen ist. Die Erfahrung als Grundlage der Wissenschaft ist eine Arbeit des denkenden Geistes und kein blosses Aufnehmen dessen, was sich hier und dort finden lässt.

Zur Induction gehört aber mehr als Erfahrung, was gleichfalls Bacon sehr richtig angegeben hat. „Die bisherigen Philosophen, sagt er, waren entweder Empiriker oder Rationalisten. Die Empiriker begnügten sich damit, Alles zum einstigen Gebrauch zusammen zu tragen, wie die Ameisen. Die Rationalisten entwickeln ihr Gewebe aus sich selber wie die Spinnen. Zwischen beiden hält die Biene das Mittel, aus den Blumen der Felder und Gärten sammelt sie ihren Stoff; den aber verarbeitet sie durch eigene Kraft.“ Ebenso soll die Induction verfahren, den gegebenen Stoff der Erfahrung durch die Vermittelungen des Denkens verarbeiten, damit aus dem Besondern das Allgemeine, aus den Thatsachen die Gesetze erkannt werden. Eine Induction, die nur sammelt und durch blosse Aufzählung einzelner Fälle erkennt, nennt Bacon eine Kinderei. Er fordert eine vollständige Induction und eine Durcharbeitung der Erfahrung. Sinn und Verstand müssen sich mit einander verbinden, um die Erkenntniss des Allgemeinen aus dem Einzelnen der Erfahrung hervorzubringen.

Bacon verlangt ferner, dass wir nicht sprungweise verfahren und von dem Besonderem sogleich zu dem höchsten Allgemeinen aufsteigen, sondern dass wir allmählich schrittweise zu dem höheren Allgemeinen uns erheben. Daher vergleicht Bacon den Bau der Wissenschaften mit einer Pyramide, deren breite Basis die Geschichte, deren zweites Stockwerk die Wissenschaften von den bewegenden und formalen Ursachen, deren Gipfel die Erkenntniss des einen und allgemeinen Naturgesetzes bildet. Dies werde erst zuletzt erkannt und könne erst gefunden werden, wenn die Erfahrung nach ihrer ganzen Breite gewonnen und

alle Mittelglieder von der Basis bis zur Spitze durchforscht seien. Die Einheit des Naturgesetzes, welches Alles umfasst, ist das Letzte, was erkannt wird, aus der ganzen Mannigfaltigkeit des Einzelnen der Empirie, und alles relativ Allgemeine steht in der Mitte und dient dazu, das Ziel zu erreichen. Alles Allgemeine soll aus dem Einzelnen der Empirie erkannt und erworben werden, und nichts soll aus allgemeinen Grundsätzen erschlossen werden, wobei jedoch seit Bacon gar nicht darauf geachtet wird, dass die Induction selbst schon in ihrem Probleme, bevor sie dasselbe gelöst hat, allgemeine Grundsätze und Annahmen als Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit voraussetzt. Dahin gehört schon der Grundriss der Pyramide, wonach der Bau der Wissenschaften geschehen soll, der selbst eine Anticipation ist für die Induction. Wir sind im Gedanken früher auf dem Gipfel der Pyramide als es thatsächlich der Fall ist, und werden auch niemals factisch dahin gelangen, wenn wir nicht vorher schon das Ziel mit dem Gedanken erfasst haben, falls nicht durch einen glücklichen Zufall Jemand auf diese Höhe gelangt. Ein solches gedankenloses Geschehen ist aber kein wissenschaftliches Verfahren, welches ohne Grundsätze überall nicht stattfindet. Ebenso gehört dahin die Annahme, dass es allgemeine Naturgesetze giebt, welche durch die Erfahrung nicht gegeben sind, sondern erst aus ihr erkannt werden sollen. Sobald man diese allgemeinen Grundsätze und Voraussetzungen, welche in dem Probleme selber gemacht werden, in Zweifel zieht und nicht als gültig anerkennt, ist das ganze Verfahren nichtig und kann überall nicht stattfinden. Die Induction, welche ihre eigenen Voraussetzungen bezweifelt, wie es bei Mill der Fall ist, hebt ihr Problem auf, bevor sie mit seiner Lösung beginnt. Es giebt gar keine Induction, welche nicht zugleich durch Speculationen bedingt wäre. (Philos. Einl. S. 164.)

Die Naturgeschichte, die Erkenntniss der natürlichen Individuen soll die Basis der Pyramiden, die Grundlage des inductiven Verfahrens bilden. Alle Individuen bilde die Natur gleichmässig, sodass wer ein Individuum kenne, alle kenne, weshalb die niedrigsten Arten die Anfänge des inductiven Erkennens bilden sollen. Wer ein Individuum kennt, kennt die Art, ein sehr sprunghaftes Verfahren, welches von einem Falle auf alle, von einem Besondern auf das Allgemeine schliesst. Die Individuen enthalten aber überall nicht den Anfang der Induction,

von wo aus sie mit Sicherheit fortschreiten kann zur Erkenntniss des Allgemeinen. Die inductive Logik zeigt sich hierin nur abhängig von den Meinungen des praktischen Lebens, welches die Individuen als das Gegebene der Empirie annimmt, während dasselbe nicht in den Individuen, sondern in der Wahrnehmung ihrer mannigfaltigen Erscheinungen liegt, deren Einheit in den Individuen vorausgesetzt, damit aber noch nicht erkannt ist. Mögen die Individuen etwas allgemein Bekanntes sein, sie sind nicht das zuerst Erkannte als Grundlage der Induction. Ihre Erkenntniss muss selbst erst aus den wahrgenommenen Erscheinungen gewonnen werden. In der Wahrnehmung der Erscheinungen liegen nicht unmittelbar Formen und Gesetze der Natur, wie Bacon meint. Schon der Anfang der Induction wird daher nicht richtig bestimmt.

Die Naturgeschichte fasst Bacon nur auf als ein Mittel für die Naturerklärung, für die Physik. Von der Geschichte hat er überall einen sehr niedrigen Begriff, er sieht darin nur eine Gedächtnisskunst. Dies entspricht ganz und gar nicht dem Wesen der Induction. Denn die Erfahrungswissenschaft in erster Reihe und im eigentlichen Verstande ist die Geschichte, die Naturgeschichte, wie die Geschichte des Geistes. Die Wissenschaften aber, welche sich eine Lehre nennen, wie die Naturlehre, die Sprachlehre, die Seelenlehre, die Staatslehre u. s. w. sind Erfahrungswissenschaften erst in zweiter Reihe, an sich sind sie abstracte Wissenschaften, welche von dem Inhalt der Erfahrung nur so viel aufnehmen, als ihre Begriffsformen gestatten und den übrigen liegen lassen. Sie ruhen von Anfang an auf einer Abstraction von dem Inhalte der Erfahrung, da sie von seiner Specification absehen. In dem Streite um den philosophischen Empirismus spielen diese abstracten Wissenschaften die Hauptrolle, sie nennen sich die wahren Erfahrungswissenschaften schlechthin und pflegen auf alle geschichtlichen Wissenschaften der Natur wie des Geistes mit einer gewissen vornehmen Geringschätzung herabzublicken, indem sie noch in dem Vorurtheile von Bacon befangen sind, dass die Geschichte nur eine Gedächtnisskunst sei. Hierbei wird aber ganz willkürlich der Begriff einer Erfahrungswissenschaft auf diese abstracten Lehren eingeschränkt, während nur die Geschichte im eigentlichen Verstande und in erster Reihe die Erfahrungswissenschaft ist. Jene abstracten Wissenschaften sind nur ein Mittleres zwischen der Geschichte

und der Philosophie. Diese Mitte macht sich aber immer sehr breit unter dem Titel des Empirismus, der in gleicher Weise die Philosophie auf der einen Seite und die Geschichte auf der andern Seite als Wissenschaften in Zweifel zieht, während jene abstracten Wissenschaften selbst nur Zusammensetzungen sind von Philosophie und Geschichte, welche neben der Mathematik die ursprünglichen Wissenschaftsformen repräsentiren.

Um das Allgemeine aus dem Einzelnen, die Gesetze aus den wahrgenommenen Thatsachen zu erkennen, ist aber ein mehrfach zusammengesetztes Verfahren nothwendig, welches Bacon mit grosser Sorgfalt und Umsicht beschrieben hat, wie es vorher niemals auch nur versucht worden ist, da man sich meistens nur damit begnügt, den allgemeinen Begriff des inductiven Verfahrens anzugeben. Vor Bacon hat es überall keine Theorie der inductiven Methode gegeben, da das aristotelische Organon sich fast ausschliesslich mit der Theorie des kategorischen Schlusses beschäftigt.

„Die Induction müsse zuerst trennen und sondern, alsdann nach hinreichender Anzahl von Negativen auf die übrig gebliebenen Positiven schliessen, was bis dahin nicht geschehen sei, ausser etwa von Platon, der es gewissermassen bei der Entwicklung seiner Ideen und Definitionen anwandte.“ Wir müssen die Erfahrung vollständig durchgehen und durch Scheidung und Verbindung allmählich aufsteigend zu den Begriffen von dem Allgemeinen gelangen. Bacon verlangt zu dem Ende, dass zuerst eine Tafel der Fälle aufgestellt werde, in welchen der Begriff des zu untersuchenden Gegenstandes in den verschiedensten Materien vorkomme, Tabula essentiae et praesentiae. Dann soll eine Tafel folgen, welche die auffallendsten Verneinungen enthalte, welche den bejahenden Fällen zur Seite stehen und mit ihnen in Vergleich zu stellen sind: Tabula declinationis et absentiae. Zuletzt müssen auch die Fälle bemerkt werden, worin der Grund des Vorhandenseins oder der Abwesenheit in Frage kommt: Tabula graduum sive comparativae. Die Vollständigkeit von diesem Verfahren beruht wesentlich auf der Ausschliessung aller verneinenden Fälle. Die Induction schliesst in sich ein ein indirectes Verfahren, wenn sie zum Ziele führen soll, welches nur durch den Gedanken vollzogen werden kann, da nichts Negatives in Erfahrung gebracht werden kann. Die Macht der verneinenden Instanzen sei grösser als die der bejahenden,

denn erst nach einer vollständigen Beseitigung aller übrigen Formen gelangt man zu einem bejahenden Ergebnisse. Die Induction müsse, um das Verständniss der Formen oder der Gesetze zu gewinnen, von den Besonderheiten abstrahiren, welche nicht mit dem Wesen der Sache zusammenhängen, oder welche noch vorkommen, wenn auch das Wesen der Sache umgeändert ist, aber welche sich steigern können, wenn das, worauf es ankommt, abnimmt oder umgekehrt. Wenn aber so das einzelne Unwesentliche ausgeschlossen sei, so bleibe, nachdem die falschen Ansichten verflüchtigt sind, die wahre, richtig bestimmte, solide Form als Residuum auf dem Boden zurück.“ Die Induction ist ein zusammengesetzter intellectueller Erkenntnissprocess, der wesentlich durch die genannten drei Stufen der Vermittlung hindurchgeht, um erst am Ende zu einem positiven Resultat zu gelangen, denn die Wahrheit ist das Resultat des Nachdenkens über das Wahrgenommene. Unter der Benennung der Prärogativen der Instanzen hat Bacon noch viele Klassen solcher Fälle unterschieden und aufgezählt, welche bei den Untersuchungen bestimmter Naturgesetze in Betracht zu ziehen sind, wovon einige, wie die experimenta crucis, auch zur allgemeinen Anerkennung gekommen sind. Die Erläuterung durch Beispiele, welche Bacon für seine Theorie der Inductionen gegeben hat, sind nicht überall zutreffend, wie seine eigenen Beobachtungen und Versuche von geringem Werthe sind. Allein hiernach seine Leistungen zu beurtheilen, ist vollkommen verfehlt, da es sich in der inductiven Logik nicht um die Anwendung, sondern um die Theorie dieser Methode der Wissenschaften handelt. Im Einzelnen hat Bacon's Organon wohl Ergänzungen gefunden, aber im Ganzen und in den wesentlichen Punkten hat die inductive Logik seit Bacon nur sehr geringe Fortschritte gemacht.

Wie Aristoteles den Syllogismus, so überschätzt Bacon die Induction. Seine Inductionsmethode soll Alles ohne Ausnahme umfassen und die einzige wahre, die Universalmethode aller Wissenschaften sein. In dieser Exclusivität besteht der Empirismus, der von Bacon ausgeht. Das richtige Verfahren der empirischen Naturforschung betrachtet der Empirismus als die alleinige Methode aller Wissenschaften. Er giebt der empirischen Naturwissenschaft eine Stellung in dem Gebiete aller Wissenschaften, welche sie nicht besitzt, da er sie als die alleinige empirische und inductive Wissenschaft betrachtet, während sie

dies doch nur neben den geschichtlichen Wissenschaften ist, da es nicht ein, sondern zwei Gebiete der Erfahrung, das der Natur und das der Geschichte giebt, welches eine Grundlage der Wissenschaften bildet, und die Induction ebenso wohl die Methode der geschichtlichen wie der Naturwissenschaften ist, weshalb auch ihre Anwendung und ihr Gebrauch in den Naturwissenschaften, der nur ein bedingter ist, nicht als Norm für alle Wissenschaften gelten kann. In den allgemeinen Wissenschaften der Mathematik und der Philosophie, deren Erkenntnisse auf alle Gegenstände der Erfahrung sich beziehen und daher auf keinem besondern Gebiete der Erfahrung ruhen, ist die Induction selbst nur ein Hülfsmittel der Speculation, wofür ihr Gebrauch in der Naturwissenschaft gar nicht entscheidend ist. Vor Allem aber übersieht der Empirismus, dass das inductive Verfahren selbst nur neben dem deductiven seinen wahren Werth und seine richtige Stellung hat, während dasselbe als Universal-Methode der Wissenschaften in einer Blindheit und einem Vorurtheile befangen bleibt, da dasselbe gar nicht bemerkt, wie das speculative und deductive Verfahren beständig eingreift in den inductiven Erkenntnissprocess. (Philos. Einl., S. 81—93, 164—185. Abh.z. syst. Philos., S. 158—167. Die Philos. in ihrer Geschichte, I., S. 42—50.)

Die Geschichte geht aber nicht den geraden Weg des Systems, sondern sie geht durch Extreme hindurch, und hierin liegt die geschichtliche Berechtigung des Empirismus. Bis auf Bacon gilt der aristotelische Begriff der Wissenschaft, wonach sie das mittelbare Wissen ist, welches durch das zweifache unmittelbare Wissen der Erfahrung wie der Vernunft bedingt ist. Bacon hebt die eine Bedingung auf und will allein auf der andern, der Erfahrung, alle Erkenntniss und Wissenschaften gründen. Die Selbständigkeit der Erfahrungswissenschaften ist hierdurch gewonnen worden. Die Erfahrnng hat dadurch eine ganz andere Stellung zur Wissenschaft erworben, sie ist nicht ein fremder Grund und Boden für ihr Gebäude, sondern das Fundament, welches sie selbst erst durch ihr eigenes Verfahren sich erwirbt und zur Quelle des Erkennens macht. Die Wissenschaft ist nicht Erkenntniss aus vorhergehender Erkenntniss der Empirie, sondern diese ist selbst in ihrem Bereiche eingeschlossen. Eine Vielheit von Erfahrungswissenschaften, deren jede ein besonderes Gebiet der Empirie für sich bearbeitet um jeden Ge-

genstand nach seiner eigenen Natur zu erforschen, ist hierdurch ermöglicht worden.

Bei Bacon tritt jedoch die entscheidende Frage zur Beurtheilung dieses Begriffes der Wissenschaft noch gar nicht hervor, sondern bleibt bei ihm verborgen. Erst im weitern Verlauf des Empirismus ist dies der Fall. Sie betrifft die Begründung aller Wissenschaften in ihrer zweiten Quelle nach Aristoteles, in der Vernunft, welche ein unmittelbares Wissen des Gedankens enthalten soll, worauf gleichfalls wie auf der Erfahrung das mittelbare Wissen der Wissenschaften ruhe. Die Gedanken treten bei Bacon nicht im systematischen Zusammenhange, sondern nur in Aphorismen hervor, worin ein Grund liegt, dass bei ihm das Problem der Empirismus nicht zur Entscheidung kommt. Auch schreibt er dem Gedanken im inductiven Verfahren noch eine grössere Erkenntnisskraft zu neben den Erfahrungen der Sinne, als die Consequenz seiner Lehre zulässt. Er hat die subjectiven Bedingungen dieses Erkenntnissprocesses in den Vermögen und Kräften der Seele nicht zum Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht, sondern sich damit begnügt, die Induction als die Methode zu empfehlen, wodurch die nothwendige gänzliche Umgestaltung der Wissenschaften sich werde erreichen lassen. Allein eine solche Untersuchung war doch für die Begründung des Empirismus nothwendig und ist namentlich von Locke an auch geliefert worden, wodurch zugleich ein zweiter Versuch zur Reform der Logik in der neueren Philosophie hervortritt. Denn Bacon's Reform bezieht sich nur auf die Logik als Methodenlehre oder als Organon der Wissenschaften, Locke's Unternehmen aber betrifft die Reform der Logik als Kriterion der Wissenschaften, oder, wie man es auch nennt, als Erkenntnisstheorie, welche die subjectiven Bedingungen des Erkenntnissprocesses, in welchem die Wissenschaften werden sollen, angehen. (Die Reform der Logik, S. 137.)

Die Untersuchungen über den menschlichen Verstand.

Locke. Hume. Condillac.

Eine neue Richtung des Denkens beginnt mit Locke, die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, welche grosse Verbreitung in England und Frankreich, zum Theil auch in

Deutschland gefunden hat. Für sich hat der gesunde Menschenverstand es nicht zu thun mit der Theorie und der Wissenschaft, sondern mit der Praxis des Lebens. Er denkt, soweit es nöthig ist, um die Zwecke des Handelns zu erreichen und die einzelnen Fälle zu beurtheilen, worauf sich dasselbe bezieht. Dem Allgemeinen geht er so viel wie möglich aus dem Wege und begnügt sich, das Einzelne zu verstehen. Mit der Theorie beschäftigt er sich nur, soweit sie dem handelnden Leben nützt. Diesen gesunden Menschenverstand hält Locke und seine Richtung zugleich für befähigt, die höchsten Probleme des Erkennens auf eigene Hand zu entscheiden, wobei zugleich ein grosser Mangel sowohl in der Erkenntniss der Geschichte der Philosophie als in der Uebung des systematischen Denkens hervortritt. Der gesunde Menschenverstand, den man zum Organ der Philosophie macht, ist aber nicht der gesunde Menschenverstand des Volkes, sondern eines vornehmeren Standes, der durch seine Erziehung und Erfahrung sich für befähigt hält über alle Dinge, welche in der Gesellschaft zur Sprache kommen können, seine Meinung und sein Urtheil abzugeben. Der gesunde Menschenverstand des Volkes ist bescheiden, er maasst es sich nicht an über Dinge abzuurtheilen, die ausserhalb seiner Sphäre liegen. Die Philosophie des gesunden Menschenverstandes des Gentleman ist anmaasslich, sie urtheilt über Dinge, womit sie nur oberflächlich sich beschäftigt hat. Diese Richtung ist eine polemische Richtung, welche gegen die gelehrte Philosophie und das System des Rationalismus ankämpft, die ihr vorhergeht, wodurch sie aber selber bedingt ist, und wovon sie selber abhängig ist. Sie ist daher keine primäre, sondern eine secundäre Richtung. In der alten Philosophie ist diese Richtung vertreten durch Epikur und die Stoiker, in der neuern Zeit durch die englisch-französische Philosophie. Der Sensualismus ist die Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Der Sensualismus ist freilich schon vor Locke von Telesius, Campanella, Thomas Hobbes (Theil I, S. 298) gelehrt worden, zu einer herrschenden Richtung aber erst durch Locke gelangt.

Der gesunde Menschenverstand fühlt sich jedoch sogleich unsicher, sobald es sich ernstlich um Erkenntniss, Wissenschaft und Philosophie handelt. Locke meint daher auch, es sei zuerst und vor allen Dingen nothwendig, dass wir unsere Kräfte zum Erkennen prüfen, damit wir uns keine Probleme stellen,

die wir nicht lösen können, und uns in den Grenzen des Erkennens bewegen, welche demselben gezogen sind und die wir zu respectiren haben. Ein sehr kluges und plausibles Unternehmen des gesunden Menschenverstandes, der nicht über sich selber nachdenkt. Denn der gesunde Menschenverstand des Volkes weiss sehr gut aus eigener Erfahrung, dass man Probleme nicht lösen kann, wenn man ihre Lösung nicht einmal versucht, sondern die Hände in dem Schooss ruhen lässt, und dass es keine Grenzen giebt, bevor sie gezogen sind, und man daher auch nicht wissen kann, ob der Zukunft nicht gelingen wird, worauf die Gegenwart verzichtet und kleingläubig herabsieht. Locke aber meinte, die Wissenschaften werden auch in Zukunft nicht über ihre gegenwärtige Leistung hinauskommen, eine völlig ungeschichtliche, rein naturalistische Ansicht über die Entwicklung der Wissenschaften, deren Gründung nicht in diesem Geiste erfolgt ist. Er prüft auch die Kräfte des Erkennens nicht nach dem Probleme der Wissenschaften, welche dadurch gelöst werden sollen, sondern nach ihren angeblichen Aeusserungen, welche er im Bewusstsein zu beobachten, wie er meint, Gelegenheit habe, wobei er doch nur ein ganz kleines Gebiet der Empirie übersieht. Es fehlt der geschichtliche Sinn in der Auffassung dieser Dinge. Die Wissenschaften haben sich niemals abhalten lassen, die Grenzen des Erkennens zu überschreiten, welche die Erkenntnisstheorien denselben vorschreiben, noch die Lösung der Probleme in Angriff zu nehmen, wozu nach diesen Theorien die Kräfte fehlen, worüber sie zu urtheilen jedoch ausser Stande sind. (Ueber den Begriff der Wahrheit, S. 205).

Die Prüfung des Erkennens soll geschehen durch eine Untersuchung über den Ursprung unserer Vorstellungen, denn in ihrem Ursprunge, versichert Locke, habe die Vorstellung das Kriterion ihrer Wahrheit. Wissen wir, woher wir alle unsere Vorstellungen empfangen, so können wir danach auch über ihre Wahrheit und Gewissheit, welche wir zu erreichen vermögen, eine Entscheidung finden. Hierin liegt eine Ergänzung der Logik als Methodenlehre der Wissenschaften, worauf die Reform von Bacon gerichtet ist. Denn jede Methode ist ein Weg, um ein Ziel zu erreichen, das Ideale des Wissens zu verwirklichen. Aber das Ziel kann nicht erreicht werden, wenn nicht der richtige Anfang gefunden ist, von dem aus man stetig fortschreiten kann. Daher muss die Logik als Methodenlehre ergänzt werden durch eine Unter-

suchung über den Ursprung und die Quellen oder über die Vermögen und die Kräfte des Erkennens, wodurch dasselbe entsteht, fortgebildet und seinem Ziele genähert wird. Denn alle Methoden sind nur eine Mitte und ein Mittel, den Anfang mit dem Ziele des Erkennens zu verbinden. Die Logik handelt daher nothwendig von der Erkenntnisskraft des denkenden Geistes und der Erkennbarkeit der Dinge, da alle Methoden Mittel sind, das Subject zum Erkennen seines Objectes zu verhelfen. Hierbei ist aber vorausgesetzt, dass die Quellen des Erkennens fliessen und nicht im Anfange schon versiegen, und dass die Kräfte zum Erkennen der Dinge, aber nicht zum Nichterkennen dienen, wozu der Sensualismus gelangt. Die Intention ist wohl vorhanden, die Logik als Methodenlehre zu ergänzen, aber die Ausführung ist sehr zweifelhaft.

Zwischen Bacon und Locke bleibt daher auch ein beträchtlicher Unterschied. Bacon will neue Methoden des Erkennens entdecken, damit die Wissenschaften fortschreiten. Sein Blick ist gerichtet auf die Zukunft, er hofft, es werde gelingen, das Ideal der Wissenschaft, wovon er ausgeht, zu realisiren. Locke blickt nicht in die Zukunft, der er nicht vertraut, er steht vielmehr von Anfang an auf einem skeptischen Standpunkte, er zweifelt an der Möglichkeit des Erkennens, er hofft auf keine Erweiterung der Wissenschaften, sondern will das Erkennen einschränken und begrenzen. Die Logik als Methodenlehre tritt daher bei ihm und in seiner Richtung ganz zurück, indem er die Untersuchungen über den Ursprung der Vorstellungen nnd die Kräfte des Erkennens davon als ein für sich Bestehendes absondert, wobei man sich schliesslich nicht wundern kann, dass man Anfänge des Erkennens findet, wovon kein Fortschritt möglich ist, und Kräfte des Geistes entdenkt, die nur zweifelhafte Erkenntnisse erzeugen. Die Logik als Erkenntnisstheorie oder als Kriterion, oder als Untersuchung über den Ursprung der Vorstellungen zur Beurtheilung ihrer Wahrheit verliert ihren Werth und ihre Bedeutung, wenn sie nicht als integrirender Theil der Methodenlehre aufgefasst nnd abgehandelt wird. Die skeptische Maxime des Denkens beherrscht das Ganze und tritt im Verlaufe dieser Richtung immer stärker hervor.

Gelöst werden soll das Problem dieser Logik oder Verstandeslehre durch die Anwendung der empirischen Methode, worin sich Locke anschliesst an Bacon. Doch wird dies Verfahren sehr

einseitig angewandt. Es soll Alles durch blosse Beobachtung erkannt werden, mit dem Einzelnen zugleich das Allgemeine, mit den gegebenen Phänomen zugleich das Wesen, der Begriff der Sache, mit den wahrgenommenen Vorgängen und Geschehen zugleich der Ursprung, die causale und finale Erklärung ohne alle Vermittlung. Die blosse Erzählung und Beschreibung dessen, was man meint durch Beobachtung in Erfahrung gebracht zu haben, gilt ohne Weiteres als Erklärung und Beweis. Es ist ein grosser Mangel eines wissenschaftlichen Verfahrens in dieser Philosophie des gesunden Verstandes enthalten, der mit dem kühnem Unternehmen sich beschäftigt, die Möglichkeit und die Grenzen der menschlichen Erkenntniss festzusetzen. So verdienstlich es immerhin sein mag, die Erfahrung und die Beobachtung zur Grundlage des Erkennens zu machen, ein richtiger Gebrauch dieses Verfahrens, wie Bacon dasselbe beschrieben hat, ist in dieser Richtung nicht vorhanden.

In seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand geht Locke von der Annahme aus, dass alle Erkenntnisse in Vorstellungen bestehen und es sich daher zuerst handle um den Ursprung der Vorstellungen, wonach über die Wahrheit und die Gewissheit der Erkenntniss zu entscheiden sei. Er ist weit entfernt, von der Thatsache der Erkenntniss auszugehen, wie sie sich in den Wissenschaften oder im allgemeinen Bewusstsein beobachten lässt, sondern macht von Anfang die willkürliche Annahme, dass alle Erkenntnisse in Vorstellungen bestehen und daraus zu erklären seien. Eine blosse Vorstellungstheorie soll über die Erkenntnisslehre entscheiden, über die Logik und die Metaphysik. Die Thatsache des Erkennens ist ihre Grundlage und der Begriff des Erkennens und des Wissens ihr Princip. Das Problem wird von Locke und seiner Richtung jedoch von Anfang an entstellt, da sie von der Thatsache des Erkennens abstrahiren, sich mit einer blossen psychologischen Frage nach dem Ursprunge der Vorstellungen beschäftigen und durch diese Theorie über die Erkenntnisslehre, die Logik und die Metaphysik zu entscheiden sich anmaassen. Es ist derselbe Abweg, den schon die Epikureer und die Stoiker im Gegensatze zu Platon und Aristoteles, die mit der Sache selbst sich beschäftigen, in der alten Philosophie verfolgt haben.

Da Locke meint, es handele sich in der Erkenntnisslehre zuerst und vor Allem um die Frage nach dem Ursprunge der

Vorstellungen, so beginnt er mit einer sehr weitläufigen Polemik gegen die Lehre von den angeborenen Ideen, worunter er die Meinung versteht, „dass in dem Verstande gewisse angeborene Grundsätze angetroffen werden, dass gewisse Charaktere demselben eingeprägt sind, welche die Seele bei ihrem Dasein empfängt und mit sich in die Welt bringt." Dagegen macht Locke geltend, was freilich niemals bestritten worden ist, dass solche angeborene Ideen, welche die Seele als fertige Gedanken mit zur Welt bringt, sich factisch nicht nachweisen lassen, „da sie Kindern und gemeinen Leuten nicht bekannt sind" und „sie auch keine allgemeine Beistimmung finden." Bei ihrer Geburt besitze die Seele noch keine Vorstellungen, und das blosse Vermögen zum Erkennen sei noch kein wirklicher Begriff. Der Verstand sei vielmehr ursprünglich leer, die Seele eine Tabula rasa, sie empfange alle ihre Vorstellungen durch die Sinne.

Indess sollte auch die Seele eine Tabula rasa sein, so würde es doch von der Beschaffenheit dieser Tafel abhängig sein, je nachdem sie aus Erz oder Pergament, aus Holz oder Schiefer besteht, ob sich die Dinge auf ihr leicht oder schwer, verworren oder deutlich, oberflächlich oder tief einschreiben, und es müsste ausserdem die Seele auch im Stande sein, die Schrift auf dieser Tafel zu lesen, zu interpretiren und zu verstehen. Die Seele kann keine Tabula rasa sein, wenn sie nicht ausserdem in der Vernunft eine Erkenntnisskraft besitzt, wodurch sie den Stoff der Sinne zu begreifen vermag. Locke übersieht, dass der Rationalismus sein Wesen nicht hat in der Lehre von den angeborenen Ideen, sondern in der Annahme, dass die Vernunft die Erkenntnisskraft der Seele bildet, und die Sinne nur Mittel und Werkzeuge dafür sind. Statt dessen macht Locke die Sinne zur Erkenntnisskraft der Seele, sie empfängt alle Erkenntnisse und Vorstellungen durch die Sinne. Es ist nie bezweifelt worden, dass wir Vorstellungen durch die Sinne empfangen, die Frage ist nur *die*, ob in diesen Vorstellungen auch zugleich die Erkenntniss der Dinge enthalten ist und wenn dies nicht der Fall ist, durch welche Vermittlungen des denkenden Geistes sie daraus entsteht. Dies Problem gilt aber im Voraus als gelöst, wenn man meint, es handele sich nur darum, zu zeigen, wie die Tabula rasa der Seele durch die Dinge beschrieben werde, dass wir durch die Sinne Vorstellungen, einen Stoff empfangen, der von selber sich zu Erkenntnissen umschafft. Der Sensualismus betrachtet die

Sinne nur als Kanäle, wodurch Vorstellungen und Erkenntnisse in die Seele gelangen, der Rationalismus aber als Mittel zum Erkennen, welches erst durch die Vernunft aus den Sinnen entsteht.

Nach Locke empfangen wir alle Vorstellungen mittelbar oder unmittelbar durch die Sinne, unmittelbar einfache, mittelbar aber zusammengesetzte Vorstellungen. Demnach müssten alle unsere Begriffe sich auflösen lassen in einfache sinnliche Vorstellungen, woraus sie zusammen gesetzt sein sollen. Indess ist dies eine blosse Hypothese, die sich selbst innerhalb des Sensualismus gar nicht beweisen lässt, weil er selbst die einfachen sinnlichen Vorstellungen nicht nachweisen kann, woraus die Begriffe zusammengesetzt sein sollen. denn sie sind unzählige. Ausserdem führt seine eigene Untersuchung ihn auf Begriffe, von denen er nicht nachweisen kann, dass sie mittelbar oder unmittelbar aus den Sinnen stammen. Es ist eine leere Behauptung, dass alle unsere Vorstellungen mittelbar oder unmittelbar aus den Sinnen stammen. Ausserdem gelten die Vorstellungen eo ipso als Begriffe, und Locke meint, er habe den Ursprung der Begriffe nachgewiesen, wenn er zeigt, dass wir von einer Sache durch die Sinne eine Vorstellung empfangen. Niemand hat von dem Wollen und Können einen Begriff dadurch, dass er hiervon Empfindungen und Vorstellungen durch die Sinne besitzt. Mit dem blossen Stoff des Vorstellens empfangen wir keine Begriffe. Alle Naturwissenschaften würden überflüssig sein, wenn wir Begriffe auf dem blossen psychologischen Wege empfangen, wie Locke dies beschreibt. Einige Begriffe kommen überdies auf wunderbare Weise in den Verstand hinein. „Alles, was wir als Eine Sache, entweder als ein reales Ding oder als einfache Vorstellung betrachten, giebt dem Verstande die Idee der Einheit.“ „Wenn wir beobachten, dass wir denken und denken können, so erlangen wir auf diesem Wege die Idee von Vermögen und Kraft.“ Solche Tautologien gelten als Erklärungen von dem ersten Ursprunge der Begriffe. Gelegentlich bringen die Sinne Begriffe in den Verstand hinein, wovon in ihren Empfindungen nichts enthalten ist. Die Sinne empfinden, sagt Platon, ein Vielfaches, aber nicht die Einheit des Gegenstandes, welche nicht empfindbar ist. Wahrnehmbar ist ein Thatsächliches, aber das Können wird nicht empfunden, es wird gedacht und kommt nicht ohne einen Gedanken, der nicht aus

den Sinnen stammt, zum Bewusstsein. Der Sensualismus hat ein sehr oberflächliches empirisches Verfahren, da er stets mehr in Erfahrung bringt als sich erfahren, beobachten, wahrnehmen, empfinden lässt.

Locke nimmt zwei Quellen unserer Vorstellungen an, den äusseren und den inneren Sinn. Durch den äusseren Sinn empfangen wir Vorstellungen von den Körpern und ihren Veränderungen, durch den inneren Sinn Vorstellungen von geistigen Thätigkeiten und den Wirkungen der Seele in uns. Der innere Sinn heisst auch die Reflexion, wodurch wir auf die Vorstellungen in uns achten, er ist aber selbst durch den äusseren Sinn, ohne den keine geistige Thätigkeit in uns stattfindet, bedingt. Der Verstand ist keine Quelle von Erkenntnissen. denn alle Materialien unserer Vorstellungen werden durch die Sinne gegeben, welche der Verstand nur leidend empfängt. Die einfachen Vorstellungen der Sinne kann er wohl erneuern und vervielfältigen, durch Zusammensetzungen, Vergleichungen und Abstractionen umformen, aber er kann sie weder hervorbringen noch vernichten, da sie allein durch die Sinne geliefert werden. Die Sinne bringen alle Vorstellungen hervor, der Verstand bringt sie nur in eine andere Form. Durch diese Annahme eines zweifachen Ursprunges unserer Vorstellungen aus dem äusseren und dem inneren Sinne und einer formalen Thätigkeit des Verstandes in der Zusammensetzung, Absonderung und Vergleichung dieser Vorstellung unterscheidet sich Locke von der weiteren Ausbildung, welche der Sensualismus später gefunden hat, der diese beiden Annahmen nicht anerkennt.

Die Empfindungen der Sinne gelten als einfache Vorstellungen, woraus alle zusammengesetzten Ideen oder Begriffe sich bilden sollen. Jeder Sinn empfängt für sich einfache Vorstellungen wie von dem Weichen, Harten, Kalten, Bittern, vom Denken und Wollen. Andere sollen durch mehrere Sinne erlangt werden, wie von der Ausdehnung und der Bewegung, von Schmerz und Lust. Aus beiden Sinnen, dem äusseren wie dem inneren, fliessen die einfachen Begriffe von der Existenz, der Kraft, der Einheit. Sie werden jedoch nur gelegentlich aufgezählt. Indess ist doch Beides zweifelhaft, ob die Empfindungen der Sinne Vorstellungen und ob sie einfache Begriffe liefern, welche keiner weiteren Erklärung fähig sind und bedürfen, wie Locke meint. Recht erwogen und untersucht worden ist diese

Annahme jedenfalls nicht. Denn die Sinne liefern mit den Empfindungen von kalt und warm, von weiss und schwarz, roth und grün, hart und weich, süss und bitter keine Vorstellung davon und am wenigsten einfache Begriffe, welche keiner weitern Erklärung bedürfen. Mit der Empfindung oder mit der Wahrnehmung von Blitzen und Donnern haben wir keine Vorstellungen noch einfache Begriffe von diesen Dingen. Die Naturwissenschaften nehmen das gerade Gegentheil an und unbegreiflich bleibt es, wie Einige meinen können, dass die Naturwissenschaft in dieser sensualistischen Erkenntnisstheorie eine Begründung habe. Denn die Naturwissenschaften verfahren umgekehrt als diese Theorie lehrt. Sie sehen Alles, was die Sinne liefern, nicht als ein Einfaches an, dass keiner weitern Erklärung bedarf, sondern als ein zusammengesetztes Mannigfaltiges, welches erst seine Erklärung durch die Entdeckung der einfachen Processe und Thätigkeiten findet, wovon dasselbe ein Product ist. Die sinnlichen Vorstellungen sind nicht einfach, sondern verworren, sie verstehen und begreifen nichts, sondern sind nur Principiate und keine Principien des Erkennens, welche irgend etwas zu erklären vermöchten. Der Sensualismus ist die Entstellung aller wissenschaftlichen Probleme. Die Entstehung der Begriffe ist erstaunlich leicht nachgewiesen, wenn es sich bloss darum handelt zu zeigen, dass wir durch die Sinne Vorstellungen von dem Harten und dem Weichen, dem Dichten und dem Dünnen, dem Rothen und dem Grünen, dem Kalten und dem Warmen, von Ton und Schall erhalten, was ausserdem niemals bezweifelt worden ist. Lieferten die sinnlichen Empfindungen einfache Begriffe, die keiner Erklärung fähig sind, so ist alle Naturwissenschaft überflüssig, welche davon ausgeht, dass die Sinne nur Phänomene liefern, welche zu erklären sind, selber aber keine Begriffe enthalten.

Nicht anders verhält es sich mit den zusammengesetzten Begriffen, deren Bestandtheile die einfachen sinnlichen Vorstellungen sein sollen. Wenn eine Summe solcher einfachen sinnlichen Vorstellungen sollte gegeben sein, so können diese allerdings in der mannigfaltigsten Art Gruppirungen bilden, wo das Rothe mit dem Harten, das Grüne mit dem Weichen, das Bittere mit dem Nassen, das Gelbe mit dem Süssen u. s. w. sich associirt, es würde eine bunte Mannigfaltigkeit in abwechselnden Zusammensetzungen wie in einem Kaleidoskop entstehen, welche

der Seele unendlich viel Vergnügen und Ergötzen gewähren kann, falls sie ihr Kaleidoskop in veränderliche Lagen bringen kann, aber Begriffe entstehen daraus ebenso wenig als die empfindenden Sinne einfache Begriffe liefern, die Phantasie müsste sonst eine Kraft sein, die Intelligenz der Seele zu ersetzen. Dies zeigt sich auch sogleich, sobald es sich wirklich um Begriffe handelt, indem der Sensualismus auf das Wort Substanz stösst, welches die Wissenschaften, da sie die Phänomene der Dinge erkennen wollen, gebrauchen, denn ihr Streben ist überall darauf gerichtet, die Substanz, d. h. das bleibende Wesen der Dinge aus ihren Erscheinnngen, welche die Sinne auffassen, zu erkennen. Denn der Ursprung dieses Begriffes lässt sich nicht aus den Sinnen nachweisen, wie der Sensualismus seit Locke, in der That schon seit Campanella, eingesteht. Wir erlangen den Begriff weder durch die äusseren Sinne, noch durch die Reflexion, den inneren Sinn. Denn die Substanz, das Wesen der Dinge, wird nicht empfunden, sondern gedacht, macht keinen Eindruck auf die Sinne, sondern wird erst zu diesen Eindrücken durch die Intelligenz hinzngedacht. Aber statt nun einzugestehen, dass die Behauptung, alle unsere Vorstellungen, Begriffe, Erkenntnisse stammen aus den Sinnen, irrig und unbegründet ist, da der Begriff der Substanz, worauf die Erkenntniss aller Wissenschaften gerichtet ist, nicht daher entspringt, und es also noch eine andere Quelle des Erkennens ausser den Sinnen, der Tabnla rasa der Seele giebt, worauf die Substanzen sich anschreiben, herrscht seit Locke im Sensualismns die Manier, dass er das, was er nicht erklären und als Thatsache nicht lengnen kann, in die Consequenzen seiner falschen Theorie umdeutet, um etwas als wahr aufrecht zu erhalten, welches doch nicht wahr ist.

Durch ein künstliches Mittel sucht Locke den Ursprung dieses Begriffes mit seinem Sensualismus zu verbinden. Unsere Vorstellungen vergesellschaften sich mit einander, aus deren Wiederholung wir uns angewöhnen, die so vergesellschafteten Vorstellungen mit einander in einem Subjecte zu verbinden, wie den Glanz mit der Härte des Goldes, welches wir dann mit einem Worte bezeichnen, indem wir voraussetzen, dass beide Eigenschaften einem Dinge angehören. Denn da wir uns, meint Locke, nicht vorstellen können, dass die einfachen Vorstellnngen der Sinne, welche sich vergesellschaften, für sich subsistiren, so gewöhnen wir es uns an, ein gewisses Snbstrat vorauszu-

setzen, in welchem sie bestehen und woher sie entspringen, welches wir dann eine Substanz nennen. Der Begriff besagt nichts weiter als eine Dunkelheit, ein unbekanntes Subject der einfachen Vorstellungen der Sinne, einen völlig unbekannten Träger der uns allein bekannten Eigenschaften.

Woher wir aber diesen Begriff haben, wird durch diese Angaben auch nicht im entferntesten erklärt. Schon der Umstand, dass die phantasiereiche Vergesellschaftung der sinnlichen Vorstellungen zu einer bleibenden Gesellschaft wird, ist räthselhaft in einer Seele, die alle ihre Vorstellungen aus den Sinnen hat, die stets wechseln. Woher kommt das Bleiben der Vorstellungen in ihrer Vergesellschaftung, die doch nur zufällig ist? Warum können wir uns ferner denn nicht vorstellen, dass die einfachen Vorstellungen der Sinne, welche keiner Erklärung bedürfen, die Elemente von allen Begriffen sind, den Ursprung aller Erkenntniss enthalten, für sich subsistiren, welches aus nichts folgt, wenn nicht in der Seele noch ausser den Sinnen eine Erkenntnisskraft ist, die zu dieser Annahme nöthigt. Wie kommen wir dazu, etwas, das völlig dunkel, unbekannt, unempfindbar, unwahrnehmbar, unvorstellbar ist, trotzdem als ein Subject von Prädicaten, als einen Träger von Eigenschaften, als eine bleibende Einheit vieler wechselnden Vorstellungen anzunehmen, wenn die Sinne die einzige Erkenntnisskraft der Seele ist, die das Geschäft der Erdichtungen im Uebermaasse betreibt, wenn sie solche Annahmen macht, um Theorien aufrecht zu erhalten, welche für sich selber unwahr und grundlos sind. Es müssen doch noch ganz andere Motive vorhanden sein, als der Sensualismus vermuthet, welche die Wissenschaften bestimmen, zu der Mannigfaltigkeit gegebener sinnlicher Anschauungen ihre nicht gegebene Einheit, zu dem Wechsel der sinnlichen Vorstellung ein bleibendes Wesen und unveränderliche Gesetze zu entdecken, zu allen unseren Vorstellungen und Begriffen ein Seiendes zu erkennen, wovon sie mögliche Prädicate sind. Der Sensualismus untergräbt alles wissenschaftliche Verfahren, indem er zu Erdichtungen macht, was als Ziel aller denkenden Vermittlungen von den Wissenschaften angenommen wird. Es ist doch nicht Alles nicht vorhanden, was nicht sichtbar ist. Die Buchstaben eines Wortes können wir sehen, aber ihre Verbindung zu einem Worte kann selbst mit der allerbesten Druckerschwärze nicht sichtbar gemacht werden, und würde unerkannt bleiben, wenn

der Gedanke nicht das Unsichtbare zu erfassen vermöchte, was die Sinne nicht gewahr werden. Alle sinnlichen Vorstellungen sind nichts weiter als Buchstaben, welche möglicher Weise durch ein Gekritzel auf der Seelentafel der Sinne angeschrieben werden, ihre Verbindung zu Wörtern und zu Sätzen, woraus zuletzt das lesbare Buch der Welt oder der Natur entsteht, bringt der Verstand hervor, da er ihre unsichtbare Verbindung und Unterscheidung bewirkt, wodurch es möglich wird, die Welt als ein begreifliches Ganze aufzufassen.

Man braucht den Sensualismus aber überall nicht bis an seine Grenzen, wo er anfängt überschwenglich zu werden, indem die Phantasie mit ihm durchgeht, zu verfolgen, es genügt, ihn innerhalb seiner Grenzen zu beachten, um gewahr zu werden, dass seine Erkenntnisstheorie auf schwachen Füssen steht. Sehr unvorsichtig entlehnt er von dem Rationalismus, aus dessen Polemik er entsteht, wovon er aber stets abhängig bleibt, mancherlei Begriffe und Unterscheidungen, welche im Rationalismus wohl begründet sind, in ihrer Uebertragung aber auf den Sensualismus einen mehr als zweifelhaften Werth haben. Dahin gehört die von Cartesius entlehnte Unterscheidung der primären und der secundären Eigenschaften der Dinge. Diese Unterscheidung müssen wir machen, wenn in uns das Bestreben vorhanden ist, die Substanz, das Wesen der Dinge und ihren causalen Zusammenhang zu erkennen, denn alsdann müssen wir, was direct durch die Sinne erkennbar und gegeben ist, von dem, was durch die Intelligenz daraus erkannt werden soll, unterscheiden, die sinnlichen und die nicht sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge. Im Sensualismus verhält sich aber die Sache ganz anders. Denn nicht nur ist das Streben, die Substanz der Dinge zu erkennen, eine Illusion der Phantasie, sondern das, was die Sinne direct empfinden und wahrnehmen, ihre einfachen Vorstellungen, die keiner Erklärung bedürfen, bilden nicht nur die Bestandtheile aller übrigen Begriffe, die daraus zusammengesetzt sein sollen, sondern sie bilden auch die Kriterien für die Wahrheit aller Vorstellung, welche nach ihrem Ursprung zu beurtheilen seien und müssen daher von sich selber volle Wahrheit und Realität besitzen. Diese sinnlichen Beschaffenheiten, welche direct empfinden und wahrgenommen werden, müssen die ersten und ursprünglichen Eigenschaften der Dinge sein, wenn alles Uebrige, was sonst noch vorgestellt und erkannt wird, nur ein

Abgeleitetes und Secundäres sein soll. In den Sinnen kann nur Wahrheit, Realität, aber kein Schein, keine Täuschung angenommen werden, wenn man einmal dem Sensualismus huldigt. Die primären Eigenschaften können nur von den secundären ihren Ursprung haben, nur daran haften, und wenn eine Täuschung vorhanden sein sollte, so würde sie nur in den primären und nicht in den secundären Eigenschaften sein können.

Wenn wir statt dessen im Sensualismus bei Locke die Lehre des Cartesius, die bei ihm wohl begründet ist, finden, dass wir die sinnlichen oder secundären Eigenschaften, welche keine wahren, sondern scheinbare Eigenschaften der Dinge sind, da sie den Dingen nur in Beziehung auf die Sinne, nur verhältnissmässig zukommen, von den primären Eigenschaften, welche nicht durch die Sinne, sondern durch den Verstand erkannt werden und den Dingen selbst zukommen, wie die Ausdehnung und Theilbarkeit der Materie, das Denken und die Untheilbarkeit des Geistes zu unterscheiden haben, so hat diese Lehre im Sensualismus gar keine Begründung. Der Rationalismus kann wohl behaupten, die Sinne täuschen, da er ausserdem in der Vernunft eine Erkenntnisskraft anerkennt, der Sensualismus aber kann nicht lehren, dass die Sinne täuschen, weil es nach ihm nur sinnliche Vorstellungen giebt, und er in reine Sophistik sich anflöst, wenn er dies lehrt. Er muss behaupten alle sinnlichen Vorstellungen sind wahr und keine Täuschungen.

Es ist auch im Sensualismus gar kein Grund vorhanden, zwischen secundären und primären Eigenschaften der Dinge zu unterscheiden, wenn alle Vorstellungen insgesammt wir eine gleichartige Masse sinnlicher Vorstellungen sind. Denn jene Unterscheidung setzt eine Diversität von sinnlichen und intellectuellen Vorstellungen voraus, welche im Sensualismus nicht statthaft ist. Er kann gar nicht angeben, wie wir überall dazu kommen, die primären Eigenschaften zu erkennen, wenn sie nicht selber sinnliche Vorstellungen sind. Die primären Eigenschaften der Körper sollen Ausdehnung, Grösse, Zahl, Bewegnng, Gestalt sein, welche die Sinne überall direct nicht wahrnehmen und sich auch nicht zusammensetzen lassen aus Roth, Warm, Hart, Bitter, Grün, Weich. Aus diesem Grunde gelangen sie daher auch durch die Kanäle der Sinne nebenbei mit den übrigen sinnlichen Vorstellungen bei Locke und allen Sensualisten in die Seele hinein, wie wunderbare Offenbarungen, welche in die Seele sich ergiessen.

Es fehlt jede gründliche und ordnungsmässige Untersuchung über die Art, wie wir überall zu den Vorstellungen von den primären Eigenschaften gelangen. Daher ist auch der Zusammenhang zwischen den primären und den secundären Eigenschaften ein im Sensualismus unerklärbares Räthsel. Wenn die Seele eine tabula rasa ist, so ist es völlig unbegreiflich, wie die Sinne Vorstellungen von secundären Eigenschaften hervorbringen, die nur ein Schein in der Seele sind ohne allen Grund in der Sache, welche die tabula rasa beschreibt, und noch viel weniger lässt es sich erklären, wie daneben die Dinge ausser der Seele auf dieser tabula rasa ihre primären Eigenschaften verzeichnen können. Diese Seele besitzt die Capacität, in dem Sinne Vorstellungen hervorzubringen, welche nichts sind als ein Schein, und andere, welche die wahre Sache sind, wobei aller Zusammenhang fehlt. Hierbei muss wieder Cartesius aushelfen, indem die Vorstellung der Sinne von den secundären Eigenschaften eine Folge sein soll aus den Einwirkungen der primären Eigenschaften auf die Sinne, die daher doppelte Wirkungen in den Sinnen haben, da sie theils Vorstellungen hervor bringen wie roth, kalt, bitter, welche Täuschungen sind, falls sie objectiv genannt werden, theils aber Vorstellungen von sich selber, von der Ausdehnung, der Dichtigkeit, der Zahl, der Grösse u. s. w., welche objective Wahrheit und Gültigkeit besitzen sollen. Der moderne Sensualismus seit Locke, der das Studium der Geschichte der Philosophie und die Ausbildung der systematischen Philosophie scheut, und Alles dem gesunden Menschenverstande, der nur ein oberflächliches Interesse an diesen Dingen nimmt, vertrauensvoll überlässt, ist eine völlig verworrene und grundlose Philosophie, welche aus Bestandtheilen zusammengesetzt ist, die in keiner Verbindung mit einander stehen.

Viel bedenklicher steht die Sache noch bei der Unterscheidung der primären und secundären Eigenschaften des Geistes. Denn Denken und Wollen sollen nur secundäre, Bewegung und Empfindung aber die primären Eigenschaften des Geistes sein. Sein Denken und sein Wollen besitzt der Geist nur als secundäre Eigenschaften, als Folgen aus den primären der Bewegung und der Empfindung, nur weiss man nicht, ob er sich denn in seinen secundären Eigenschaften, dem Denken und Wollen ebenso beständig täuscht wie in den directen sinnlichen Empfindungen, welche eine Scheinwelt dem allein sinnbegabten

Geiste vorspiegeln, und wie dieser Geist dazu kommt, die Bewegung in seinem eigenen Innern als seine primäre Eigenschaft gewahr zu werden. Indess aus diesen Verlegenheiten kennt der Sensualismus seit Locke einen bequemen Ausweg, er beruft sich, wenn die Verwirrung zu gross wird, auf unser Nicht-Wissen, dass wir die Substanz, das Wesen der Dinge und des Geistes überall nicht zu erkennen vermögen und also auch nicht wissen können, ob nicht vielleicht der Geist gar kein Geist, sondern eine feine Materie sei, welcher Gott die Eigenschaften des Denkens beigefügt habe. Mit solchen Plausibilitäten begnügt sich der gesunde Menschenverstand, die Wissenschaft aber sucht so viel wie möglich solchen Phantasien aus dem Wege zu gehen, die sie. was möglich ist, nach dem Grundsatze des Widerspruchs, nicht aber nach den Bedürfnissen der Phantasie beurtheilt.

Es zeigt sich hierbei aber zugleich, dass, wenn Locke zwei Arten der Substanzen, Körper und Geist, als Gegenstand des äusseren und des inneren Sinnes annimmt, auch diese Lehre bei ihm nur eine Tradition ist, welche er von Cartesius entlehnt hat. Denn mit dem Sensualismus ist sie sehr schwer verbindbar, weil wir gar nicht befugt sind, Substanzen anzunehmen und wir daher auch ihre wesentlichen Differenzen nicht zu bestimmen vermögen. Was der Geist und der Körper in ihrem Wesen sind, können wir nicht erkennen. Denn alle Eigenschaften der Dinge sollen nichts weiter besagen, als dass die Dinge eine Kraft haben, Vorstellungen in uns hervorzubringen. Alle Eigenschaften bestehen daher nur in Verhältnissen zu uns, die wir empfinden. Wir erkennen nur Verhältnisse, welche nur in unseren Vorstellungen bestehen. Diese sollen wir aber auch vollständig zu erkennen vermögen, da sie nur in unseren Vorstellungen sich finden. Es entspringt daraus aber keine Erkenntniss des Wirklichen, sondern nur von Möglichkeiten, wie es namentlich der Fall ist in der Mathematik, die nur mögliche Verhältnisse erkennt, welche in der Wirklichkeit kein Dasein haben. Locke glaubte auch die Verhältnisse der sittlichen Welt vollkommen feststellen zu können, welches er aber nicht ausgeführt hat. Wir erlangen damit aber keine Erkenntniss des Wirklichen, da die Verhältnisse nur in unseren Vorstellungen bestehen.

In der Erkenntniss des Wirklichen nimmt Locke mit Cartesius an, dass wir mit unmittelbarer Gewissheit unser eigenes

Dasein erkennen, woran wir nicht zweifeln können. Davon sollen wir eine anschauliche Erkenntniss besitzen. Die Erkenntniss von der Existenz der Körperwelt ist aber nicht so sicher, sie gründet sich nur darauf, dass die Vorstellungen der Sinne lebhafter und kräftiger sind als die der Phantasie. Daraus soll die sinnliche Gewissheit von der Existenz der Körperwelt entspringen, welche nicht über den Wahrnehmungskreis der Sinne hinausreicht. Die Gewissheit von dem Dasein Gottes sei keine unmittelbare, sondern eine mittelbare, sie ruhe auf Demonstration. Locke kennt daher drei Arten der Gewissheit, die unmittelbare der anschaulichen Erkenntniss von dem Ich, die demonstrative von dem Dasein Gottes und die sinnliche Gewissheit von der Existenz der Körper in ihrer Wahrnehmung durch die Sinne, welche hinreiche, den Skepticismus zu beseitigen.

In aller Erkenntniss des Wirklichen sind wir aber überall beschränkt. Denn Alles, was über die Erkenntnisse der Verhältnisse hinausgeht, gewährt nur Wahrscheinlichkeit und Glauben, dem wir für unser praktisches Leben folgen müssen. Wissenschaft und Glaube sollen streng von einander geschieden werden.

Die sensualistische Denkweise der neueren Philosophie hat Locke wohl in Bewegung gebracht, aber durchgeführt hat er sie nicht. Er bleibt überall auf halbem Wege stehen. Wenn Cartesius nicht wäre, würde auch Locke nicht sein. Sein Sensualismus ist wesentlich Polemik gegen den Rationalismus. Die skeptische Maxime beherrscht sein Denken und verleitet zu einem sehr ungenügenden empirischen Verfahren.

Er sucht den Anfang des Erkennens in den Empfindungen der Sinne, was er aber findet, sind abstracte Vorstellungen aus den Sinnen, welche er mit den Empfindungen der Sinne verwechselt und ausserdem für einfache Begriffe hält, woraus alle übrigen zusammengesetzt sein sollen. Wenn noch etwas Anderes in uns ist als ein Conglomerat sinnlicher Vorstellungen, so wird dies nicht als eine Thatsache anerkannt, sondern umgedeutet in die Consequenzen der Theorie von dem sensualen Ursprunge aller unserer Begriffe. Dahin gehört Alles, was von den primären Eigenschaften der Dinge, ihrer Substantialität, der Erkenntniss des Ich, der Aussenwelt und dem Absoluten gesagt wird, welches aus den sinnlichen Vorstellungen nur fliesst, wenn es im Voraus schon gewiss ist, dass alle Vorstellungen, Begriffe und Erkenntnisse durch die Sinne in die Seele sich ergiessen, und man diesen

Glauben für eine Theorie des Erkennens hält. Die Lehre von den angeborenen Ideen ist kein grösseres Mysterium als die Lehre von dem allein sensualen Ursprunge der Begriffe.

David Hume. Der Sensualismus ruht auf Skepticismus, er zweifelt an der Möglichkeit der Erkenntniss, d. h. er zweifelt, dass in der Seele eine Vernunft, ein Verstand ist, der aus dem Stoff der Sinne Erkenntnisse hervorzubringen vermag. Die Skepsis des Sensualismus hat mit grösserem Scharfsinn David Hume entwickelt, als sie bei Locke schon sich findet. Dies hat seinen Grund darin, dass David Hume von dem Sensualismus als einer Lehre ausgeht, welche bereits durch Locke für eine ausgemachte Wahrheit gilt, wobei es darauf ankommt, diese Lehre für sich zur Ausbildung zu bringen.

Auch Hume geht von der Annahme aus, dass alle Erkenntnisse in Vorstellungen bestehen und über ihre Wahrheit und Gewissheit durch den Ursprung der Vorstellungen entschieden werde. Logik und Metaphysik werden in eine blosse Vorstellungstheorie aufgelöst. Alle Vorstellungen theilt er ein in zwei Klassen und zwar bloss nach dem Grade ihrer Stärke und Lebhaftigkeit, wobei von der thatsächlichen Verschiedenheit unserer Erkenntnisse, wie sie in der Beobachtung hervortritt, abstrahirt wird. Die lebhaften Vorstellungen, welche wir haben, wenn wir hören, sehen, fühlen, oder wenn wir lieben, hassen, begehren, wollen, nennt er Eindrücke oder Empfindungen, welche plötzlich, unwillkürlich wie ein Wunder, wie eine Schöpfung in uns entstehen. Wir wissen nicht, woher sie kommen, ob von Gott, aus der Seele, oder aus einem äussern Gegenstande. Die weniger lebhaften Vorstellungen aber heissen Ideen, welche Copien der Empfindungen sind, denn sie sollen sich zuletzt auflösen lassen in einfache Begriffe, welche von den Gefühlen und Empfindungen abcopirt sind.

Direct sollen wir nur von den Empfindungen und ihren Copien in uns wissen, worüber wir nicht sollen hinauskommen und worin wir eingeschlossen sein sollen. Dies gilt als erste Thatsache des Bewusstseins und als Fundament des Ganzen, ist aber selbst keine Thatsache, sondern eine Abstraction von den Thatsachen des Bewustseins. Es ist eine willkürliche Annahme, dass alle Begriffe und Ideen Copien der Empfindungen sind, dass alle Empfindungen, wenn wir lieben, hassen, begehren, wollen, sehen, schmecken, hören, Vorstellungen seien, und dass nichts als

Vorstellungen in verschiedenen Graden der Lebhaftigkeit vorhanden seien. Alle ersten Annahmen, worauf dieser Sensualismus ruht, sind nur erborgte Thatsachen. Die Thatsache der Erkenntniss, welche sich beobachten lässt, besteht nicht in dieser Interpretation, welche das Fundament des Sensualismus bildet. Alle Erkenntnisse löst er auf in blosse Vorstellungen, alle Differenzen derselben in blosse Grade des Vorstellens und versichert, dass wir in unserem Bewusstsein nichts Anderes finden als Empfindungen und ihre Copien. Die empirische Philosophie ist die Philosophie ohne alle Achtung vor dem Gegebenen der Empirie. Wir müssen träumen, wenn wir diese Auflösung aller Erkenntnisse in blosse Grade des Vorstellens für Erfahrung halten sollen. Wenn im Voraus alles Gegenständliche im Erkennen durch eine willkürliche Abstraction beseitigt wird, kann man sich hinterher nicht wundern, dass man nicht wiederfinden kann, was man durch ein leichtfertiges Verfahren vertilgt hat.

Die Ideen, welche als blosse Folgen von den Empfindungen in der Phantasie und dem Gedächtnisse sich finden, verbinden sich mit einander ohne unser Zuthun. Wir bringen diese Verbindungen nicht hervor, sondern sie machen sich von selbst. Alle Erkenntniss ist ein blosses Empfangen, die Vernunft ein völlig träges, passives Princip. Sie empfängt alle Ideen aus sinnlichen Eindrücken. Die Ideen vergesellschaften sich mit einander nach ihren eigenen Gesetzen der Ideenassociation. Sie üben gegenseitig auf einander eine Anziehung aus wie die Körper in der Gravitation. Nach ihrer Aehnlichkeit, nach ihrer Verbindung in Raum und Zeit, nach ihrem causalen Zusammenhange vergesellschaften sie sich mit einander. Jede Idee ist für sich eine einzelne, von denen zu jeder Zeit nur Eine im Bewusstsein gegenwärtig ist, aber die kleinsten Ideen verbinden sich mit einander zu Vorstellungsmassen. Die eine Idee erinnert von selbst an die anderen und vergesellschaftet sich damit, wodurch Gewohnheiten des Vorstellens entstehen, woraus alle Fertigkeiten des Erkennens ihre Erklärung finden sollen.

Hume hat die Grundlage des Sensualismus vereinfacht und ihn consequenter dargestellt als dies bei Locke der Fall ist. Er verwirft den zweideutigen innern Sinn von Locke und alle Seelenvermögen ausser den Empfindungen der Sinne, woraus alle Ideen als Copien entstehen, die sich von selbst mit einander verbinden. Die formelle Thätigkeit des Verstandes, welche Locke annimmt

für die Zusammensetznng der Begriffe aus den einfachen Vorstellungen der Sinne, wird ersetzt durch die Association der Vorstellungen, welche von selber sich anziehen, Reihen, Gruppen, Ansammlungen bilden, woraus Gewohnheiten des Vorstellens entstehen. Die vielgeschäftige Phantasie, welche die Empfindungen reproducirt und abcopirt, das trene Gedächtniss, welches durch Erinnerung die Ideen mit einander vergesellschaftet, vertreten in der Seele zugleich den Verstand und die Vernunft, welche eine Art Ersatz finden durch die Gewohnheiten des Vorstellens.

Dass eine vernunftlose Seele nicht erkennen kann, versteht sich von selbst. Hat man einmal die Intelligenz aus der Seele entfernt und sie auf die Sinne, die Phantasie und das Gedächtniss reducirt, so ist es ein vergeblicher Versuch, diesem intelligenzlosen Dinge die Fähigkeit zum Erkennen beizubringen. Dennoch hat Hume diesen Versuch angestellt. Dass er auf der Grundlage des Sensualismus die Möglickeit der Erkenntniss bezweifelt, ist von keinem grossen Belang, zumal er selbst eingesteht, dass der Skepticismus sich nicht festhalten lasse. Sein Skepticismus enthält nicht viel Neues. Was ihm eigenthümlich ist, besteht in dem Versuche, durch die Gewohnheiten des Vorstellens die fehlende Vernunft und Intelligenz der Seele ersetzen zu wollen.

Der Skepticismus Hume's richtet sich gegen die Erkenntniss des Allgemeinen. Er folgt dem Nominalismus. Da nur besondere Dinge und nichts Allgemeines existirt, könne es auch nicht gedacht werden. Von dem Allgemeinen ist kein Eindruck in den Sinnen enthalten und eine Vorstellnng, von der kein sinnlicher Eindruck nachgewiesen werden kann, ist eine leere Vorstellung. Das Allgemeine ist nur ein Aggregat von einzelnen Vorstellungen, welches wir mit einem Worte benennen, aber nichts Reales bedeutet. Alle Begriffe sind nur eine Masse sinnlicher Vorstellungen, welche nach ihrer Aehnlichkeit sich mit einander vergesellschaften. Alles Denken sei nur ein Imaginiren, und alle Imagination stelle nur Einzelnes vor. Wir können nicht denken, kein Dreieck, sondern nur ein rechtwinkliges, keine Linie, sondern nur eine krumme, keinen Hund, sondern nur einen Pudel. Die Begriffe sind einzelne Vorstellungen als Repräsentanten vieler; wobei nur die Erklärung fehlt, wie die Phantasie, welche den Verstand ersetzen soll, auf den Einfall kommt, ihre singnlären Vorstellungen, welche sie allein zu bilden vermag, als Repräsentanten von anderen ihres gleichen aufzufassen, denn das, was

Vieles repräsentiren kann, ist selbst nicht eins unter vielen, sondern ein Allgemeines, welches in seiner Einheit Vieles umfasst. Die Imagination, welche sich daran gewöhnt, ihre singulären Vorstellungen als Repräsentanten aufzufassen, spielt Verstand und merkt es nicht, dass sie ein betrügerisches Spiel treibt, da sie verneint, was sie treibt, und treibt, was sie verneint, dass es ein Allgemeines, dass es Begriffe giebt, denn eine Vorstellung, die Vieles repräsentirt, ist ein Allgemeines und nichts Einzelnes.

Dieser Skepticismus bestreitet ferner die Berechtigung zur Annahme eines objectiven Seins. Denn alle Substanzen sind nur Sammlungen sinnlicher Eigenschaften, welche die Phantasie sich gewöhnt, als ein Bleibendes zu betrachten. Alle Eigenschaften insgesammt, auch die primären, werden durch die Sinne erkannt und zeigen nur, was in uns, nicht aber, was ausser uns, in dem Gegenstande ist. Die Substanz, das den Eigenschaften zu Grunde liegende unbekannte Etwas, macht keinen Eindruck auf die Sinne, und das, wovon kein Eindruck in den Sinnen nachweisbar ist, hat keine Realität, sondern ist nur eine leere Vorstellung. Die Vergesellschaftung der Ideen in der Phantasie hat nur eine subjective und keine objective Bedeutnng. Ein objectives Dasein folgt nicht aus der Association der Ideen in uns, welche Copien der Empfindungen sind. Unsere Welt ist nur die Welt unserer Imaginationen. Hume überträgt diesen Zweifel auch auf das objective Sein des Geistes, er bezweifelt die Identität und die Existenz des Ich. Ich finde in mir kein sich gleichbleibendes Ich, sondern nur einen unaufhörlichen Vorstellungswechsel, ich stolpere nur über die eine und die andere Empfindung in mir und kann das Ich nicht finden, welches eins in dieser Mannigfaltigkeit sein soll, die ich allein gewahr werde. Finde ich keine Perceptionen in mir, weiss ich nicht, ob ich bin. Der Geist ist nur eine Schaubühne wechselnder Vorstellungen, von der Schaubüne selbst wissen wir nichts.

Hume hat Recht, das Ich können wir so wenig empfinden wie das Nicht-Ich, ein objectives Sein können wir weder in noch ausser uns wahrnehmen, wenn alle unsere Ideen oder Vorstellnngen nichts weiter sind als Reproductionen und Associationen von Empfindungen in der Phantasie und dem Gedächtnisse. Die Seele, welche nichts ist als Sinn, Phantasie und Gedächtniss, kann wohl eine Vorstellnngswelt in sich besitzen, aber Erkennt-

nisse kann sie nicht erwerben, ausserdem, dass sie sich einbildet, die Gewohnheiten ihrer sinnlichen Vorstellungen in ihren Vergesellschaftungen durch das Gedächtniss seien ein Simulacrum von Erkenntnissen, welche zu erwerben ihr alle Mittel und Kräfte fehlen.

Wenn das Gedächtniss Erkenntnisse schaffen und über Wahrheiten entscheiden soll, wie Hume will, so begreift man nur nicht, wie der gedächtnissstarke Geist doch so unzufrieden in sich selber ist, dass er etwas sucht, das Ich und das Nicht-Ich, welches finden zu wollen doch mehr als eine Thorheit ist. Warum sucht dieser sinnbegabte Geist mit der vielbeschäftigten Phantasie und dem treuen Gedächtnisse etwas, wovon es keinen Eindruck in den Sinnen, keine Vorstellung in der Phantasie, keine Erinnerung im Gedächtnisse giebt, es muss doch noch eine andere Capacität in ihm sein, wenn auch nur vom Hören-Sagen, welche sein Streben und Denken auf etwas richtet, wovon in ihm gar nichts sein kann, wenn alle seine Ideen nichts weiter sind als Copien der Empfindungen und Associationen des Gedächtnisses.

Der Skepticismus Hume's ist die Aufhebung von seinem Sensualismus. Er kann nicht zweifeln an der Erkenntniss eines objectiven Seins in uns und ausser uns, des Ichs wie des Nicht-Ichs, wenn der Sensualismus in seinen Grenzen bleibt, denn die sinnliche Seele mit ihrer Vorstellungswelt kann diese nicht überschreiten, thut es aber in dem Momente, wo der Zweifel beginnt an der Erkenntniss des Allgemeinen in Begriffen, des objectiven Daseins des Geistes und der Materie. Der Skepticismus beweist die völlige Grundlosigkeit des Sensualismus, der nur auf der Ignorirung der Thatsache der Erkenntniss und Wissenschaft ruht, in der ein Skepticismus nur entstehen kann, wenn darin eine Richtung des Denkens ist auf die Erkenntniss des allgemeinen und objectiven Seins der Dinge, welche aus einer Intelligenz in der Seele, aber nicht aus ihren Sinnen, ihrer Phantasie und ihrem Gedächtnisse entspringt. Die Verneinung der Erkenntniss im Skepticismus ist zugleich die Verwerfung des Sensualismus.

Am berühmtesten ist Hume's Skepticismus durch seine Bestreitung der Causalerkenntniss, worin nach Aristoteles das Wesen der Wissenschaft besteht. Hume unterscheidet die Wissenschaft von den Thatsachen in der Natur und der Geschichte, welche auf ihrem causalen Zusammenhang ruht, von der abstracten Wissenschaft der Mathematik, welche keine Thatsachen, sondern

nur Möglichkeiten in blossen Ideen erkennt, die unabhängig von irgend einem existirenden Dinge durch die blosse Wirksamkeit des Denkvermögens gefunden werden. Die Mathematik dient nur zum Rechnen und zum Messen, aber nicht zur Erkenntniss der Dinge, ihre allgemeinen Begriffe sind nur Fictionen der Einbildungskraft, sie denken nichts Reales. Nur die Erfahrung giebt Wissenschaft von wirklichen Dingen. Sie gründet sich auf der Erkenntniss des causalen Zusammenhanges der Thatsachen. Diese Erkenntniss aber ist zweifelhaft. Denn weder a priori noch a posteriori kann die ursachliche Verbindung der Thatsachen vermittelst des Gedankens erkannt werden.

Wir können nicht a priori aus den Eigenschaften der Dinge und am wenigsten aus den bloss sinnfälligen Eigenschaften der Dinge ihre Wirkungen erschliessen. Die Sinne belehren uns wohl über die Farbe, das Gewicht und die Bestandtheile des Brodes, aber weder Sinn noch Vernunft, meint Hume, verschaffen uns Einsicht in die Eigenschaften, die es zur Nahrung und zur Erhaltung des menschlichen Körpers tauglich machen, was freilich mit der Geschichte der Wissenschaften nicht übereinstimmt, da sie doch diesen Zusammenhang zwischen dem Wesen und der Wirksamkeit der Dinge immer mehr zu erkennen vermocht haben. Sie würden ihre Arbeiten einstellen müssen, wollten sie dem Skeptisismus Hume's folgen, der ebenso wie der Sensualismus die thatsächliche Geschichte der Wissenschaften, welche in ihren Erkenntnissen fortschreiten, ignorirt. Die Argumentationen dieser Theorien von Locke und Hume besitzen für die Wissenschaften in ihrer wirklichen Ausbildung gar keine Beweiskraft, denn sie beachten nicht die Thatsachen des Erkennens.

Aber auch a posteriori sei der causale Zusammenhang des Geschehens nicht zu erkennen. Denn die Erfahrung zeige wohl die Verbindung der Erscheinungen im Raume und in der Zeit, wie zwei Ereignisse sich begleiten oder auf einander folgen, nicht aber das Band, welches beide Ereignisse als Ursache und Wirkung nothwendig mit einander verbindet. Davon ist kein Eindruck in den Sinnen enthalten, wovon aber die Wahrheit unserer Vorstellungen abhängig sein soll. Das Band, die nothwendige Verbindung zwischen den Bewegungen von zwei Billardkugeln sehen wir nicht, sondern nur die Bewegungen der beiden Billardkugeln. Das Essen des Brodes sättigt uns, aber das Band zwischen dem Essen des Brodes und dem Gefühl der Sätti-

gung macht keinen Eindruck auf die Sinne und ist nur eine Fiction der Einbildungskraft, eine leere Vorstellung.

Hume hat Recht, die Thatsachen des Geschehens, welche wir wahrnehmen, sind nicht mit dem Stempel der causalen Nothwendigkeit geprägt, so dass wir ihre nothwendige Verbindung in ihrer Abhängigkeit von einander als Ursache und Wirkung davon ablesen könnten. Wir würden alsdann nicht nöthig haben, nachzudenken über den causalen Zusammenhang des Geschehens, um ihn aus den Thatsachen zu erforschen, sondern auch ohne alles Nachdenken würden wir diesen causalen Zusammenhang sogleich mit der Wahrnehmung der Thatsachen in ihrer Begleitung und Aufeinanderfolge erkennen. Was die Sinne nicht wahrnehmen, kann auch die Vernunft durch keine Gedanken erkennen, wenn alle ihre Gedanken, wie der Sensualismus versichert, nichts sind als Eingebungen der Sinne. Alles Denken, alle Logik ist überflüssig, wenn die Sache sich verhält, wie der Sensualismus glaubt. Wissenschaften würden auch überall nicht nöthig sein, wenn die Wahrnehmungen der Sinne die Causalerkenntniss lieferten, wie der Skepticismus in Folge seiner sensualistischen Erkenntnisstheorie postulirt. Aber was er postulirt und nachher sich nicht findet, ist nur ein Aberglaube, der alle Wissenschaften zu Schande macht, dass die Sinne eine Erkenntniss liefern sollen, welche nur durch Gedanken einer Vernunft und eines Verstandes gefunden werden kann. Sie erkennen, wovon kein Eindruck in den Sinnen ist, die nothwendige Verbindung der Erscheinungen der Dinge.

Wenn alle Causalerkenntniss nur durch eine Intelligenz erworben werden kann, diese aber fehlt, weil die Vernunft und der Verstand nach der Theorie des Sensualismus nun Nebenproducte sind aus der Vergesellschaftung der Vorstellungen vermittelst der Phantasie und des Gedächtnisses, und wir nun in Anwandlungen skeptischer Neigungen nicht finden können, was wir suchen, eine Causalerkenntniss vermittelst des Gedankens, so könnte man entweder bei diesem Zweifel, der im Kreise sich herumbewegt, stehen bleiben, oder derselbe könnte auch die wissenschaftliche Forschung zur Kritik der Grundlage antreiben, woher der Zweifel seinen Ursprung nimmt, und die sensualistischen Vorurtheile untersuchen, berichtigen und verwerfen. So verfährt aber nicht Hume. Denn der Sensualismus ist bei ihm ein kritikloser Dogmatismus, ein blinder Glaube. Bei dem

Zweifel beharrt er aber ebenso wenig, sondern statt dessen sucht er nach einem Ersatz, nach einem Surrogate der Causalerkenntniss, indem er die Hälfte dieser Erkenntniss aus Gewohnheiten des Vorstellens in wunderbarer Weise entstehen lässt. Denn wenngleich aus der einmaligen Association der Vorstellungen, der Wahrnehmung von der Begleitung und der Aufeinanderfolge der Erscheinung ihre causale Verbindung nicht folge, kein Eindruck sich finde von dem nothwendigen Bande ihrer Verbindung als Ursache und Wirkung, so soll doch aus der mehrmaligen Wiederholung dieser Associationen des Gedächtnisses, aus der wiederholten Wahrnehmung von der Aufeinanderfolge und Begleitung der Erscheinungen, endlich das Gemüth sich hieran so gewöhnen, dass es die Erwartung hegt, es werden immer diese Erscheinungen sich begleiten und aufeinanderfolgen. Die räumliche und die zeitliche Verbindung der Vorstellungen oder der Erscheinungen werden in dem Grade zur Gewohnheit der Vorstellungen, dass das Gemüth glaubt, was kein Verstand begreift, die causale Nothwendigkeit in der Verbindung der Erscheinungen liege in ihrer räumlichen und zeitlichen Verbindung.

Alle Schlüsse und Folgerungen aus der Erfahrung seien Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Denkens. Die räumliche und zeitliche Verbindung der Erscheinungen in ihrer gedächtnissmässigen langdauernden Association vertreten, was kein Verstand zu leisten vermag, die fehlende Causalerkenntniss. Gewohnheiten des Vorstellens in ihrer gedächtnissmässigen langdauernden Association nach ihren räumlichen und zeitlichen Verhältnissen schaffen ein Simulacrum der Causalerkenntniss. Die Gewohnheiten des Vorstellens vertreten in der Logik, in der Verstandeslehre von Hume die Methoden des Denkens, welche die Wissenschaften sonst zur Erkenntniss ihrer Objecte verwenden. Wenn das Erkennen durch Gewohnheiten des Vorstellens gemacht wird, sind die Wissenschaften überflüssig, welche durch ihre Verfahrungsarten Erkenntnisse meinen erwerben zu können; sie müssten es sich sonst angelegen sein lassen, die Bildung von Gewohnheiten des Vorstellens zu veranlassen. Universitäten und Schulen würden Anstalten werden, Gewohnheiten des Vorstellens wachsen zu lassen. Aus Gewohnheiten des Vorstellens stammen aber die meisten Vorurtheile, welche sich gar nicht beseitigen lassen, wenn alles Erkennen bloss in Gewohnheiten des Vor-

stellens bestehen. Je älter sie sind, je grösser ihre Ausbreitung ist, um so weniger können die Wissenschaften hoffen, diesen Feind zu besiegen, der in's Unendliche, wie die Spinnen ihr Gewebe, Gewohnheiten prakticirt. Alle Untersuchung der Wahrheit und der Gewissheit unserer Erkenntniss ist unmöglich und reine Verzweiflung, wenn dieselbe in nichts anderem als Gewohnheiten des Vorstellens besteht, die durch ihre blosse Thatsächlichkeit wahr und gewiss sind. Der Sensualismus führt nicht nur zum Zweifel an der Erkenntniss, sondern auch zur Aufhebung aller Wissenschaften in ihrem Streben, zu der Wahrheit und der Gewissheit durch denkende Vermittlung zu gelangen.

David Hume ist aber weit entfernt, den objectiven Causalnexus des Geschehens zu bestreiten, vielmehr huldigt er dem Grundsatze des Naturalismus seiner Zeit, dass Alles in der Welt, der grossen wie der kleinen, der elementaren wie der lebendigen, der körperlichen wie der geistigen, der moralischen wie der physischen Welt, mit gleicher mechanischer Nothwendigkeit geschieht. Dieser Naturalismus hat aber, wie es scheint, niemals daran gedacht, dass dieses Axiom ein transcendentaler Grundsatz ist, der aus keiner Erfahrung und am wenigsten aus den Empfindungen der Sinne folgt, worin kein Eindruck von dieser universellen Nothwendigkeit enthalten ist, er gilt daher auch nur als ein unerwiesener und unbeweisbarer Glaubenssatz in der englisch-französischen Popularphilosophie, der auf keiner Erkenntniss, auf keiner Einsicht, sondern auf einem blossen Naturinstincte ruht. Dieser Instinct lehre uns glauben, dass es in der Natur eine Causalverbindung giebt, womit selbst unsere Vorstellungen in Uebereinstimmung bleiben, aber erkannt werden kann er nicht durch Thätigkeiten der denkenden Vernunft. An die Stelle der vernünftigen Einsicht tritt dieser Instinct als die höchste Instanz für alle Erkenntnissse und Wissenschaften.

Der Sensualismus führt zum Skepticismus, und der Zweifel an aller vernünftigen Erkenntniss, die nicht aus dem Eindrucke der Sinne resultirt, zu ihrem Ersatzmittel in blossen Gewohnheiten des Vorstellens und zu dem blinden Instinctglauben, der als objectiv vorhanden annimmt, was in keiner Weise erkannt werden kann. Die Wissenschaften, welche diesem Sensualismus und Skepticismus trotz der Philosophie seit Kant auch noch in der Gegenwart meinen folgen zu müssen, sollten sich doch hüten, nicht so gar sehr über die mittelalterliche Glaubensphilosophie, wie sie sie

nennen, abzuurtheilen, denn es möchte doch sehr fralgich sein, ob eine Wissenschaft, welche auf blossen Gewohnheiten der Vorstellungen in ihrer gedächtnissmässigen Vergesellschaftung und einem blinden Instinctglanben ihre Erkenntnisse gründet, dem Begriff einer Wissenschaft mehr entspringt als die mittelalterliche Philosophie, die den Grundsatz hat und zur Anwendung bringt, dass der Glaube nicht der Tod der Wissenschaft ist, sondern vor der Vernunft sich zu bewähren habe nnd die intellectuelle Vermittlung des Geistes in seinen Erkenntnissen nicht aufhebe, sondern erwecke. Der Instinctglaube des Sensualismus ist nur ein Mirakelglaube, der in der räumlichen Begleitung und der zeitlichen Aufeinanderfolge der Erscheinungen durch gedächtnissmässige Gewohnheit des Vorstellens die Erkenntniss causaler Nothwendigkeit des Geschehens zu besitzen wähnt und die Wissenschaften verleitet, auf halbem Wege des Erkennens stehen zu bleiben, da sie meinen, eine Causalerkenntniss zu besitzen, wenn sie wahrgenommen haben, dass in langer Zeit und grossen Räumen Erscheinungen aufeinander folgten und sich begleiteten. Die Häufung der Zeiten und der Räume ergiebt keine Causalerkenntniss (Theil I. S. 74). Das instinctive Erkennen, welches nach Hume auch die Thiere besitzen und zu einem Glauben führt, mag der Wissenschaft vorhergehen, ihre Reduction auf dieses Natnrerkennen in uns, woran der vernünftige Geist keinen Antheil hat, zeigt nur ein reactionäres Bestreben des Naturalismus, der alle geschichtliche Entwicklung auch in der Ausbildung der Wissenschaften auf einen reinen Natnrzustand zurückzuschrauben, von dem kein Anfang des Fortschrittes möglich sein soll, bemüht ist. Auch der Hume'sche Skepticismus wie der griechische vertheidigt das gemeine Wissen aus dem Naturinstincte, er bezweifelt nur die Erkenntniss der Wissenschaften, die nicht aus dem Naturtriebe, sondern ans dem Wissen-Wollen durch methodische Vermittlungen entstehen.

Etienne Bonnot de Condillac hat den Sensualismus viel folgerichtiger ausgebildet, als dies bei Locke und Hume der Fall ist, bei denen Annahmen stehen bleiben, die in der Sache nicht begründet sind. Was Condillac auszeichnet, ist der wissenschaftliche Ernst, womit er seine Forschungen betreibt. Ihn leitet ein positives, theoretisches Interesse in seinen Untersuchungen. Aber ähnlich wie Hume hält er die Lehren Locke's für ausgemachte Wahrheiten, er will sie nur weiter ausbilden. Die

alte Metaphysik, die alte Logik ist abgeschafft. Auch die Mathematik leistet nichts, sie lehrt uns Messen, das Wahre kennt sie nicht. Alles Allgemeine und Abstracte ist nichtig, nur das Individuelle hat Wahrheit. Die allgemeinen Grundsätze, die Definitionen, das synthetische Verfahren verwirft er. Die Mathemathik hat der wahren Philosophie den grössten Schaden gethan. Aber auch die Physik, vor Allem die mathematische, schätzt er gering. Sie übersteigt den menschlichen Gesichtspunkt; das System der Welt können wir nicht übersehen, wir leben nur in einem Winkel der Welt. In's Innere der Dinge dringt sie nicht ein, die wahren Eigenschaften kennt sie nicht, sie reiht nur Thatsachen aneinander. Erst bei Condillac giebt sich der Sensualismus die nöthige Stellung zur Physik und zur Mathematik, die ausserdem ein Ansehen bei den Sensualisten geniessen, was mit ihren sensualistischen Lehren nicht im Zusammenhang steht und nur eine Folge ist von Richtungen des Denkens, die in dieser Zeit praevaliren, aber einen ganz andern Ursprung haben. Der Sensualismus führt nicht zur Physik und Mathematik, sondern nur zur empirischen Seelenkunde und zum Skepticismus. Die empirischen und die mathematischen Naturforscher treiben eine wunderbare Philosophie, welche die Disciplinen der Naturwissenschaften in Kapitel der empirischen Seelenkunde auflösen.

Condillac will wie Locke unsere Vorstellungen analysiren, bis wir auf ihren Anfang und Ursprung kommen, um daraus über ihre Wahrheit und Gewissheit zu entscheiden. Der Anfang und Ursprung aller Vorstellungen liegt in den sinnlichen Empfindungen. Nun will er zeigen, wie aus den Empfindungen alle unsere Vorstellungen entstehen. Dies soll demonstrirt werden an einer empfindenden Bildsäule, indem er sich denkt, dass man ihre Sinne beliebig öffnen und schliessen könne, woraus sich ersehen lasse, wie die Seele aus den Empfindungen der Sinne alle Vorstellungen empfängt. Die Statue oder die Seele beginnt ihr Leben mit Empfindungen des Geruches einer Nelke, einer Rose, und soll alle Vorstellungen aus der Oeffnung ihrer Sinne erlangen. Hierbei wird aber von Anfang an den Empfindungen der Sinne zugeschrieben, was sie ohne ein denkendes Princip in der Seele nicht leisten. Denn die Unterscheidungen der Empfindungen, welche die Seele durch die Sinne empfängt, sind keine Empfindungen, sondern Thätigkeiten des Gedankens. Die Seele, welche zuerst ganz Nelkengeruch ist und dann ganz Rosenduft-

Empfindung, würde für alle Ewigkeit Nelkengeruch oder Rosenduft-Empfindung bleiben, wenn sie nicht in dem Wechsel dieser Empfindungen dasselbe identische Subject oder Ich wäre und sich von diesen Zuständen und Empfindungen, wovon zu jeder Zeit nur eine gegenwärtig ist, und die Empfindungen von einander unterschiede. Diese Unterscheidungen der Empfindungen von einander und von dem Ich, welches das Eine oder das Andere empfindet, sind keine Empfindungen, sondern Thätigkeiten des denkenden Princips, ohne welche die Empfindungen für die Erkenntniss nichts leisten. Dem Sensualismus fehlt es an Beobachtung, wenn er seine Demonstration beginnt, wodurch er vor Jedermanns Augen die Entstehung der Erkenntnisse oder der Vorstellungen aus den Sinnen sichtbar machen will. Die Empfindungen empfinden nicht, sie leben nicht für sich in den Sinnen und laufen auch nicht für sich an den Nerven hin und her, sondern das Ich empfindet, welches sich von seinen Empfindungen und seine Empfindungen von einander unterscheidet, welche Thätigkeit ein Denken und kein Empfinden ist. Ohne den Gedanken wird nichts erkannt.

Die Empfindungen sind Modificationen des Ich, wovon dasselbe, wie Condillac abweichend von Hume annimmt, mehrere auf einmal empfangen könne, weshalb wir sie auch, wie der Rationalismus als verworrene Vorstellungen, indess, da wir sie auch scheiden können, auch wie der Sensualismus als einfache Vorstellungen, woraus alle übrigen bestehen, sollen betrachten können. Beide Auffassungsweisen schliessen sich aber aus, die rationalistische und die sensualistische. Der Sensualismus kann die Empfindungen nur als einfach ansehen, welche keiner weitern Erklärung bedürfen und woraus erst alle übrigen Vorstellungen entstehen und ihre Erklärung finden. Die Empfindungen sieht Condillac daher auch an als augenblicklich, plötzlich sich erzeugende Acte, woraus alle übrigen geistigen Thätigkeiten entstehen sollen. Alle Vorstellungen sollen sich auflösen in blosse Empfindungen.

Mit der Empfindung ist nothwendig die Reflexion oder das Bewusstsein verbunden. Ich kann nicht empfinden, ohne dass ich es weiss. Aber die Reflexion ist keine Quelle der Vorstellungen wie Locke angenommen. Alle Vorstellungen haben nur eine Quelle in den Empfindungen der Sinne. Der innere Sinn ist nur das Bewusstsein von den Empfindungen des äusseren

Sinnes und davon abhängig. Alle verschiedenen Thätigkeiten der Seele sind Transformationen der Empfindungen. Es stammt Alles aus den Sinnen, der Inhalt wie die Formen des Vorstellens, welche von den Empfindungen abgeleitete Fertigkeiten sind.

Hierin geht Condillac weiter als Locke und Hume. Nach Locke stammt aus den Sinnen nur der Inhalt der Vorstellungen, aber nicht die Form; er schreibt dem Verstande eine formelle Thätigkeit zu in der Bildung der zusammengesetzten Vorstellungen, welche durch Verbindung, Vergleichung und Abstraction entstehen. Der Verstand selber stammt nicht aus den Sinnen, sondern ist ein angeborenes Seelenvermögen bei Locke. Ebenso stammt der Instinct, worauf sich der Glauben an den Causalnexus in der Welt gründet, nicht aus den Sinnen, sondern ist ein der Seele angeborener Trieb, der sie zu weiteren Annahmen führt, als ihre Empfindungen zulassen. Condillac verwirft alle angeborenen Seelenkräfte, die nicht empfunden werden und daher nur Fictionen sind. Alle Seelenkräfte sind erworbene aus den Empfindungen der Sinne, nur Transformationen der Empfindungen.

Auch die Hülfshypothese von Locke und Hume gehört nicht zum strengen Sensualismus, wenn er durch Gewohnheiten des Vorstellens zu erklären sucht, was sich aus den Eindrücken in den Sinnen nicht ergiebt, eine Erkenntniss des substantiellen und causalen Zusammenhanges der Erscheinungen gewissermaassen. Denn Gewohnheiten des Vorstellens sind keine Sinne. Locke und Hume kennen ausser den Sinnen noch eine Quelle des Erkennens in den Gewohnheiten des Vorstellens, welche nicht aus den Sinnen stammen. Ihre Annahme ist nur ein Beweis, wie der Sensualismus nicht zeigen kann, dass alle Erkenntnisse aus den Sinnen entspringen. Es ist ausserdem noch in dem Geiste eine Kraft enthalten, die etwas hervorbringt, wovon kein Eindruck in den Sinnen ist. Nur bei Condillac findet sich der Versuch einer consequenten Ausbildung der sensualistischen Erkenntnisstheorie, worin er von Niemand übertroffen worden ist. Die späteren und neuesten Versuche dieser Art stehen an Sorgfalt und Ausführlichkeit der Bearbeitung weit hinter seiner Ausführung zurück. Es ist daher für uns auch gar kein Grund vorhanden, die gegenwärtigen Versuche in Betracht zu ziehen, wenn diese nichts weiter als Wiederholungen sind, wie dies in gleicher Weise von der empirischen Psychologie wie von der sensualistischen Erkenntnisstheorie der Gegenwart gilt.

Alles stammt aus den Empfindungen der Sinne durch die Thätigkeiten des Geistes. Zuerst entsteht die Aufmerksamkeit, wenn in einer Menge von gleich lebhaften Empfindungen, die wir durch die Sinne empfangen, eine Empfindung besonders hervortritt, und die übrigen zurücktreten. Die Aufmerksamkeit ist nur ein lebhafter, starker Eindruck, sie ist nicht unser Thun, sondern eine Empfängniss, wodurch wir aber doch aus der Verworrenheit des thierischen Bewusstseins gezogen werden sollen. Aus der Aufmerksamkeit entsteht die Vergleichung, wenn ein zweiter lebhafter Eindruck hinzukommt und der erste nicht ganz verschwindet, sondern in der Erinnerung bleibt, woraus eine doppelte Aufmerksamkeit auf die gegenwärtige und die vergangene Empfindung entsteht, wovon die Vergleichung der Erfolg sei. Aus der Vergleichung ergiebt sich das Urtheil, welches in der Wahrnehmung der Aehnlichkeiten oder Unähnlichkeiten der beiden Vorstellungen bestehe. Auch das Urtheil ist nur eine umgeformte Empfindung. Dasselbe ist auch das Schliessen, es ist nur die Wahrnehmung, dass ein Urtheil in dem andern liegt. Durch diese Operationen aus den Empfängnissen der Sinne ergiebt sich ein Vorrath von Vorstellungen und Kenntnissen, welche durch eine höhere Reflexion wieder zum Gegenstande der philosophischen Analyse gemacht werden können. Alles kommt aus den Sinnen, nichts ist angeboren. Alle unsere Gedanken sind selbst nur Empfindungen. Der Vorrath unserer Vorstellungen erscheint uns angeboren, als ein Besitz, der den Empfindungen der Sinne vorhergeht, wenn wir den Ursprung der Vorstellungen aus den Sinnen nicht untersuchen. Von dem Vorrath der Kenntnisse, die wir so gesammelt haben, können wir aber einen freien Gebrauch für das handelnde Leben machen.

Der Sensualismus gelangt zu dem Resultate, dass wir nur von unseren Empfindungen wissen. Wir kennen nur diese Thatsachen des Bewusstseins in uns. Alle Wissenschaft ist Geschichte innerer Vorgänge. Der Sensualismus gelangt am Ende wieder zu dem Anfange der inductiven Wissenschaft. Die Geschichte ist das Fundament von allen empirischen Wissenschaften und die Erfahrungswissenschaft im eigentlichen Verstande. Aber die breite Basis der Geschichte, worauf die Erfahrungswissenschaften sich gründen, wird eingeengt auf das kleine Gebiet der Lebensgeschichte der Seele in ihren Empfindungen. Jede Seele kann nur von ihren Empfindungen wissen, nur erzählen und beschreiben

die inneren Phänomene und Thatsachen, welche sie in sich erfahren. Hierbei aber muss sie stehen bleiben, der Anfang ist das Ende. Für die Induction ist die Erfahrung der Anfang und eine Quelle des Erkennens, wodurch dasselbe fortzuschreiten im Stande ist. Der Sensualismus ist aber der Stillstand im Erkennen, er hat keine Methode des Fortschreitens, sondern er ist fertig mit dem Anfange. Es fehlt ihm die Logik als Methodenlehre der Wissenschaften, er ist nur die Auflösung des Erkennens in seinen Anfang, wovon wir nicht wegkommen können.

Die Erfahrung, die Empfindungen sind keine Quelle des Erkennens. Aus den Empfindungen können wir nichts erkennen, weder eine Welt von Dingen ausser uns, noch auch das Ich, die Seele selbst in ihrer Substanz. Die Gegenstände ausser uns werden nicht empfunden, wir empfinden keine Kräfte und keine Ursachen der Empfindungen ausser uns, wir empfinden nur unsere Zustände. Die Pflanzen und die Thiere, die Mineralien und die Weltkörper sind keine Empfindungen. Aber auch das Ich, das sich gleichbleibende Ich wird nicht empfunden, es ist nur eine Sammlung von wechselnden Empfindungen in uns. Jede Erklärung unserer Empfindungen aus äusseren Dingen oder der Substanz der Seele ist unnöthig, überflüssig, eine unberechtigte Hypothese, wir empfinden unsere Gedanken und dies genügt. Consequent wird dadurch alle objective Wissenschaft von der Natur und der Geschichte verneint.

Die Analyse des Erkennens, welche der Sensualismus seit Locke vollzieht, findet einen Anfang in unseren Empfindungen, womit man absolut nichts anfangen kann. Er löst alle Erkenntniss und Wissenschaft auf in eine reine Phänomenologie; aber die inneren Phänomene, die Empfindungen, welche wir in uns gewahr werden, sind blosse Phänomene, welche nicht einmal Erinnerungszeichen an die Dinge sind weder ausser uns noch in uns.

Nur das handelnde Leben nöthigt uns, diese Grenze unserer sonderbaren Erkenntnisstheorie, einer Theorie des Nichterkennens, doch zu überschreiten und eine Welt ausser uns anzuerkennen, auf die wir handeln, die wir aber nicht empfinden, und ein identisches Ich in uns, welches handelt, anzunehmen, das wir aber gleichfalls nicht empfinden. Allein hierin liegt das Eingeständniss, dass der Sensualismus ein Experimentum crucis ist, für alle Welt eine Quälerei, aber keine Wahrheit. Denn er beweist

damit thatsächlich, dass wir Gedanken haben, welche weder aus den Empfindungen stammen, noch Transformationen der Empfindungen sind, von einer Aussenwelt, an deren Dasein wir nicht zweifeln, wenn wir auf sie handeln, und von einem Ich, das mehr ist als eine Sammlung von Empfindungen und ein Conflux von zufälligen Vorstellungen, welches das Vermögen und die Kraft besitzt, nicht bloss Empfindungen durch die Sinne zu empfangen, sondern aus sich selber thätig zu sein. Ueberall sieht der Sensualismus sich genöthigt, seine theoretische Philosophie durch die praktische zu ergänzen, worin der Beweis seines verkehrten und einseitigen s. g. empirischen Verfahrens liegt. Denn das empirische Verfahren besitzt und übt er aus nur im beschränktesten Maasse. Er geht überall nicht aus von der Thatsache der Erkenntniss, wie sie in der Geschichte der Wissenschaften, wie sie in der Sprache des allgemeinen Bewusstseins sich beobachten lässt, um auf dieser Grundlage eine Theorie des Erkennens, welche Logik und Metaphysik in sich begreift, zu erwerben, sondern sein Verfahren besteht darin, dass er die Thatsache des Erkennens ignorirt und soviel wie möglich davon abstrahirt, da er den Beweis führt, dass aus den blossen Empfindungen der Sinne keine Erkenntnisse sich ergeben und keine Wissenschaften können erworben werden. Erst am Ende, nachdem sein vergebliches Experiment misslungen ist, kommt er dahinter und zwar durch das handelnde Leben, dass es sich mit der Thatsache des Erkennens ganz anders verhält, als seine Theorie erzählt. Das Erkennen kann nicht erkannt werden, wenn es kein Erkennen giebt. Die Geschichte der Wissenschaften beweist, dass es Erkenntnisse giebt. Die Thatsache des Erkennens liegt ihrer Theorie zu Grunde, aber nicht die Abstraction von der Thatsache. Am Wenigsten kann man das Verfahren billigen, welches die Thatsache des Erkennens durch die Theorie maassregelt, wie es der Sensualismus macht. Das Erkennen kann nicht erkannt werden, wenn keine Erkenntniss möglich ist. Die Möglichkeit des Erkennens ist nicht zweifelhaft, zweifelhaft können nur die Mittel und Wege sein, das Ideal des Wissens zu verwirklichen. Der Skepticismus, welcher dem Sensualismus zu Grunde liegt, verhindert ihn, das Problem einer Erkenntnisslehre richtig aufzufassen, und wo das Problem nicht richtig aufgefasst wird, ist seine Lösung unmöglich.

Die Logik des Rationalismus.

Die Richtung der Philosophie, welche von Bacon ausgeht, steht mit der empirischen Naturforschung, welche die Induction anwendet, die Richtung der Philosophie aber, welche mit Cartesius beginnt, steht mit der mathematischen Naturwissenschaft in Verbindung. Die Naturwissenschaft und die Mathematik sind die beiden neuen weltlichen Wissenschaften, welche das gesammte wissenschaftliche Leben dieser Zeit beherrschen wie früher die Theologie und die Philologie. Diese modernen Wissenschaften, worin Viele eine Erneuerung des Heidenthums sehen, wozu sie etwas tendiren mögen, gehören doch nicht den Heiden, sondern den modernen Völkern an, welche aus der Hierarchie der Kirche, der Reformation des Glaubens hervorgegangen sind. Sie haben geschichtlich, wenn auch nicht ihre positive, so doch ihre negative Grundlage in der ihnen vorhergehenden Philologie und Theologie. Im Gegensatz, aber auch in Beziehung damit, haben diese modernen Wissenschaften der Natur und der Mathematik sich ausgebildet, woran sich die Entwicklung der neueren Philosophie in ihren beiden Richtungen des Empirismus und des Rationalismus anschliesst.

Auf dem Wege des mathematischen Denkens hoffte man noch mehr als auf dem Wege des empirischen Denkens zur Selbständigkeit und zur Erneuerung aller Wissenschaften zu gelangen. Von aller Auctorität frei sein wollen die modernen Völker auch in ihrer wissenschaftlichen Forschung. Von der Auctorität der Kirche suchten sie frei zu werden durch die Sprachforschung und die Wiederherstellung der griechischen Wissenschaft. Dann suchten sie aber auch frei zu werden von der Auctorität der Alten durch die eigene, selbsterworbene Erfahrung als Quelle und Grundlage aller Erkenntnisse. Aber auch die Erfahrung ist nur eine Auctorität, von der die wissenschaftliche Forschung frei zu werden strebt, indem sie allein durch das eigene Denken hofft, die Erkenntniss der Wahrheit zu gewinnen. Dies ist der Weg, den Cartesius empfiehlt, woraus die Richtung des Rationalismus in der neueren Philosophie entstanden ist.

In seiner Entwicklung kann man drei Abtheilungen unterscheiden. Zuerst giebt Cartesius Veranlassung zu der Ausbil-

dung des reinen Rationalismus durch Geulincx und Spinoza. Er gewinnt eine erste Einschränkung durch Pascal und Malebranche. Neben den rationalen Wahrheiten sucht drittens Leibniz die Berechtigung der thatsächlichen Wahrheiten geltend zu machen. Bei Wolf tritt ein Eklekticismus hervor in einer Verschmelzuug des Sensualismus mit dem Rationalismus, welche, wie es scheint, in der Gegenwart wieder zum Dasein gelangen will.

Der reine Rationalismus.

Cartesius. Geulincx. Spinoza.

Cartesius hält wie Bacon die überlieferte Logik für eine weitere Fortbildung unserer Erkenntnisse für unzureichend. Er beschreibt diesen Mangel in ähnlicher Art, nur nicht so grell ist seine Schilderung. Ihre Syllogismen und der grösste Theil ihrer übrigen Untersuchungen dienen nur dazu, was wir schon erkannt haben, Anderen zu entwickeln. Sollen wir in der Erkenntniss fortschreiten, sei dazu die Anwendung und die Entdeckung einer neuen Methode erforderlich. Als Methodenlehre der Wissenschaften muss die Logik. reformirt werden. Cartesius findet diese neue Methode des Denkens für die Reform der Wissenschaften in der neueren Mathematik. Die mathematische Methode habe das Grösste geleistet, sie muss in allen Wissenschaften angewandt werden, wenn sie zu gleichen Ergebuissen gelangen sollen.

Zu dem Ende sollen wir in unserem Erkennen ausgehen von dem Zweifel. Zuerst müssen wir Alles in Zweifel ziehen, der ein nothwendiger Anfangsgrund der wissenschaftlichen Forschung ist. Dazu bestimmt uns die Ungewissheit der sinnlichen Erfahrung. Alles Körperliche ist ungewiss. Denn zu oft haben uns die Sinne getäuscht, als dass wir ihnen trauen könnten. Alle sinnlichen Vorstellungen sind zweifelhaft. Die sinnliche Erfahrung ist keine sichere Grundlage, sondern voll von Täuschungen.

Aber auch die überlieferten Meinungen sind ungewiss. Was die Schulen lehren, die Traditionen uns darbieten, ist voll von Streitigkeiten. Darin ist keine Zuverlässigkeit. Alle überlieferten Meinungen und Ansichten sind dem Zweifel verfallen. Sie erscheinen uns als Vorurtheile, die wir ablegen müssen. Auch die geschichtliche Erfahrung ist ungewiss. Die Realität aller Erfahrung ist zweifelhaft.

Alles, was wir bisher für wahr gehalten haben, müssen wir in Zweifel ziehen. Wir können nicht wissen, ob nicht alle unsere Vorstellungen nur Träume, nur Täuschungen sind, die ein böser Geist uns eingiebt. Vielleicht träumen wir auch, wenn wir wachen. Ganz von vorne müssen wir anfangen zu denken, wenn wir zum Wissen gelangen wollen. Cartesius bricht mit aller Ueberlieferung, er fordert die voraussetzungslose Wissenschaft, welche nur durch den allgemeinen Zweifel sich erwerben lässt.

Eins aber lässt sich nicht in Zweifel ziehen, dass ich denke und existire. Wer zweifelt, denkt; wer zweifelt, existirt. Der Zweifelnde ist seines Denkens und Seins gewiss. Daraus gewinnt Cartesius den ersten Grundsatz seiner Philosophie: cogito ergo sum. Dieser Satz ist ausser allem Zweifel gewiss. Ich zweifle, ich denke, ich bin. Wir zweifeln nur so lange, bis wir eine Gewissheit finden, die wir nicht in Zweifel ziehen können. Wir zweifeln nur, um zur Gewissheit zu gelangen. Cartesius giebt dem Zweifel und dem Skepticismus eine andere Stellung zur Wissenschaft. Der Zweifel ist nicht das Ende, sondern der Anfang, nicht der Zweck, sondern ein Mittel zur Wissenschaftsbildung. Die Wissenschaft endet nicht mit dem Skepticismus als einem hoffnungslosen Zustand, den wir nicht überwinden können, sondern sie beginnt mit dem Zweifel, um den positiven Anfangsgrund des Erkennens zu finden.

Der Satz des Cartesius: ich denke, ich bin, ist kein formaler Grundsatz, worunter ein Gegebenes subsumirt und wodurch dasselbe bestimmt werden kann, sondern ein Real-Princip des Erkennens. Er dient zur Erkenntniss der Realität, des wirklichen Daseins. Die erste Erkenntniss der Realität ist die Gewissheit von der Existenz des denkenden Geistes. Er kann sein eigenes Dasein nicht in Zweifel ziehen, sondern mus dasselbe bejahen und behaupten. Dass Ich denke, Ich bin, ist die erste und vornehmste Thatsache in der Reihe aller Thatsachen, deren Gewissheit unbezweifelbar ist. Cartesius giebt der inneren Erfahrung dadurch einen Vorzug vor der äusseren Erfahrung, die zweifelhaft ist. Dass Ich denke, Ich bin, ist die erste Gewissheit für uns, aber nicht die erste Wahrheit an sich. Der Geist ist sich selber das Bekannteste, bekannter als jedes andere Dasein. Die Erkenntniss von aller Realität ist bedingt durch die Gewissheit von dem eigenen Dasein des denkenden Geistes. Zur Gewissheit eines Daseins ausser uns können wir nur gelangen durch die

Gewissheit des eigenen Seins und Denkens. Haben wir davon keine Gewissheit, bleibt alles Uebrige ungewiss. Auch die mittelbare Gewissheit durch ein Schlussverfahren ist durch die unmittelbare Gewissheit unseres Denkens bedingt, welches Begriffe in Syllogismen verbindet. In aller Erkenntniss ist eine Erkenntniss des denkenden Geistes von sich enthalten. Er kann ohne sich nichts erkennen.

Cartesius gebraucht seinen Grundsatz, der für sich nur die Existenz des Geistes betrifft, um daraus zugleich auf das Wesen des Geistes zu schliessen. Das Denken, die denkende Vernunft ist das Wesen des Geistes. Augustin schliesst nicht unmittelbar aus der Thatsache, ich denke, ich bin, auf die Substanz oder das Wesen des Geistes, das nach seiner Meinung nicht bloss im Denken, sondern vielmehr im Willen besteht. Campanella giebt dem Grundsatze eine sensualistische Deutung, das Denken ist nur der innere Sinn, Cartesius aber eine rationalistische Deutung. Die Vernunft ist das Wesen des Geistes. Alle seine Thätigkeiten sind nur Modificationen des Denkens. Cartesius bestreitet, dass die Thiere eine Seele haben, d. h. eine vernünftige Seele. Eine bloss sinnliche Seele, die nichts hat als Sinne, ist überall ein sehr zweifelhaftes Ding, worüber die schwerlich nachgedacht haben, welche den Thieren solche sinnliche Seelen in grossem Reichthum verleihen. Mag diese Schlussweise des Cartesius auch voreilig sein, er hat doch zweierlei dadurch erreicht, welches von grösstem Einfluss ist auf die neuere Philosophie. Denn einerseits gewinnt Cartesius dadurch die positive Unterscheidung von Geist und Körper nach ihren specifischen Attributen, des Denkens und der Ausdehnung, wie wir dies im ersten Theile abgehandelt haben, andererseits gelangt er dadurch direct zum Rationalismus. Alle Erkenntniss entspringt aus dem Wesen des Geistes, der denkenden Vernunft.

Hieraus gewinnt Cartesius das Kriterion der Wahrheit. Was ich ebenso klar und deutlich wie mein eigenes Sein und Denken erkenne, ist wahr. Was ich ganz klar und deutlich einsehe, ist gewiss. Ueber die Wahrheit und die Existenz entscheidet der völlig klare und deutliche Begriff einer Sache. Ich kann daran so wenig zweifeln wie an meinem eigenen Denken und Sein. Das klare und deutliche Denken giebt die Gewissheit von der Existenz des Gedachten. Der Sache kommt objectiv zu, was in ihrem Begriffe klar und deutlich gedacht wird. Alle

Erkenntniss ruht auf der Kraft und der Ausbildung der Gedanken zu klaren und deutlichen Begriffen, wodurch ich urtheile. Zur Erkenntniss gehört mehr als Sehen und Wahrnehmen. „Ich sehe keine Menschen auf der Strasse gehen, sondern nur Kleider und Hüte, unter denen auch Puppen stecken könnten. Dass es Menschen sind, urtheile ich. Und so fasse ich, was ich mit den Augen zu sehen wähne, lediglich durch die Urtheilskraft meines Geistes.“

Die Klarheit und Deutlichkeit, welche das Kriterion der wahren Erkenntniss bildet, findet sich nicht in den sinnlichen Vorstellungen, welche dunkel und verworren sind und daher keine Wahrheit und keine Realität besitzen. Wir wissen nicht, was wir vorstellen, wenn wir kalt und warm, hart und weich, still und laut, hell und dunkel, süss und bitter empfinden. Diese Vorstellungen sind nicht einfach, sondern verworren, nicht durch sich selber klar, sondern dunkel. Die sinnfälligen Eigenschaften kommen daher nicht den Dingen an sich, sondern nur im Verhältnisse zu den Sinnen zu. Der Rationalismus ist daher wohl berechtigt, die secundären von den primären Eigenschaften der Dinge zu unterscheiden, welche in ihrem Begriffe klar und deutlich gedacht werden; während dies im Sensualismus mehr als zweifelhaft ist. Die secundären Eigenschaften können nicht von den primären unterschieden werden, worauf alle wissenschaftliche Forschung ruht, wenn alle unsere Vorstellungen aus den Sinnen stammen. Klar und deutlich erkennen nicht die Sinne, sondern nur der Verstand, der daher auch nicht allein der Richter, sondern zugleich die Quelle der Wahrheit ist. Das reine Denken gilt daher als Mittel, um zur wahren Erkenntniss zu gelangen.

Vorzüglich findet Cartesius dies in der Mathematik. Ihre Begriffe von den Grössen, Zahlen und Gestalten sind klar und deutlich und haben daher zugleich objective Realität in der Natur. Das mathematische Denken ist das wahre Organon zur Erforschung der Natur. Die Mathematik ist ein Muster und Vorbild aller Wissenschaften. Keine übertrifft sie an Klarheit und Gründlichkeit, an Wahrheit und Zuverlässigkeit. Ihr Verfahren muss daher in allen Wissenschaften angewandt werden, wenn sie zu einer gleichen Ausbildung gelangen sollen. „Die langen Reihen ganz einfacher und leichter Gründe, mittelst deren die Mathematiker die schwierigsten Dinge zur Evidenz bringen,

haben uns Anleitung gegeben, zu glauben, alles, was zur menschlichen Erkenntniss gehört, folge in derselben Weise eins auf das Andere dergestalt, dass, sofern wir nur dem Irrthum den Zugang verschliessen und die rechte Ordnung, in welcher die Erkenntnisse auseinander hervorgehen, festhalten, keine Erkenntniss so entfernt ist, die wir nicht erreichen, keine so verborgen, die wir nicht aufdecken könnten.“ Die höchste Gewissheit erlangt die Mathematik durch ihr Verfahren. Sie geht aus von wenigen einfachen Axiomen und Begriffen, welche durch sich selber klar und gewiss sind und leitet daraus alles Besondere ab durch folgerichtiges Denken.

Hierin liegt eine wesentliche Differenz zwischen dem Sensualismus und dem Rationalismus. Der Sensualismus legt alles Gewicht auf den Stoff des Erkennens, den wir durch die Sinne empfangen. Durch blosse Zusammensetzungen ihrer einfachen Vorstellungen, durch Gewohnheiten des Vorstellens, die aus ihren Associationen vermittelst des Gedächtnisses und der Phantasie entstehen, durch blosse Transformationen der Empfindungen sollen alle Erkenntnisse und Wissenschaften erworben werden. Der Rationalismus legt ein viel grösseres Gewicht auf die Form des Erkennens, auf die vermittelnde Kraft des Gedankens, eine Erkenntniss aus der andern hervorzubringen. In der Methode des Erkennens und nicht bloss in dem Stoff der Sinne liegt das Wesen der Wissenschaft. Nicht die empfindenden Sinne, sondern die denkende Vernunft ist die Erkenntnisskraft des Geistes.

Die Grundsätze und Begriffe, welche durch sich selber klar und deutlich sind und alles methodische Denken bedingen, schöpft der Verstand nicht aus den Sinnen, sondern aus sich selber. Er findet sie in sich durch innere Anschauung, sie sind daher dem Verstande „gleichsam“ angeboren. Die Ideen von Gott und der Seele waren nie in den Sinnen, die Vernunft hat sie aus sich selber. Das Angeborensein bedeutet aber nichts weiter als die Thatsache, dass es allgemeine und nothwendige Erkenntnisse giebt, woran der Rationalismus festhält, während der Sensualismus diese Thatsache bezweifelt, weil er den Ursprung dieser Erkenntnisse aus den Sinnen nicht nachweisen kann. Der Rationalismus beruft sich nur auf die Thatsache dieser Erkenntnisse und, da sie nicht aus den Sinnen stammen, die nur verworrene und dunkle Vorstellungen liefern, darauf, dass sie aus der Vernunft stammen, welche durch eine innere Anschauung diese

Begriffe und Grundsätze in sich finde. In diesem Punkte ist der Rationalismus seit Cartesius aber nicht weiter gekommen als Platon und Aristoteles, die ebenso nur bei der Thatsache stehen blieben, dass solche Erkenntnisse, wodurch alles Verfahren der Wissenschaften bedingt ist, in dem verünftigen Geiste sich finden, der sie in sich selber durch den Gedanken oder durch innere Anschauung zu entdecken vermag.

Cartesius sieht sich aber genöthigt, noch eine höhere Begründung der Erkenntniss zu gewinnen, denn es ist noch ein Zweifelsgrund unerledigt. Es bleibt doch möglich, dass alle unserere Begriffe nur Täuschungen sind. Cartesius gründet daher die letzte Gewissheit von den höchsten Verstandesbegriffen und den ersten Grundsätzen des Erkennens auf die Wahrhaftigkeit Gottes. Er ist wahr und betrügt uns nicht, er hat uns ein Erkenntnissvermögen gegeben, das der Wahrheit mächtig ist, weshalb wir berechtigt sind, als objective Wahrheit anzusehen, was in Begriffen klar und deutlich gedacht wird. Stammt unser Erkenntnissvermögen, die Vernunft, nicht aus Gott, so würden wir darüber in Zweifel bleiben, ob unseren Begriffen objective Realität zukommt. Cartesius gründet hierauf auch die Annahme von der Existenz einer Körperwelt ausser uns, wovon wir nicht bloss verworrene sinnliche Vorstellungen, sondern klare und deutliche Begriffe besitzen; denn nicht in sinnlichen Vorstellungen, sondern nur in klaren und deutlichen Begriffen ist Realität enthalten. Die Wahrheit der Erkenntniss in klaren und deutlichen Begriffen ruht mithin nach Cartesius zuletzt auf der Gewissheit von dem Dasein Gottes, ohne welche Alles in unserem Erkennen zweifelhaft bleibt. Dass aber Gott existire, folge aus der Vorstellung eines vollkommenen Wesens, welches wir in uns finden. Denn diese Vorstellung können wir nicht aus uns selber haben, weil wir unvollkommen sind, und da sie nicht aus dem Nichts stammen kann, setze sie eine Ursache ausser uns voraus, deren Wirkung sie sei. Cartesius schliesst überall und nicht bloss in diesem Argumente für das Dasein Gottes aus den Vorstellungen, die wir in uns finden, auf ihre Gegenstände als Ursachen der Vorstellungen; denn alle Gedanken als Erkenntnisse sind Passiones, empfangene Wirkungen des Geistes. Er zuerst gründet allgemein die Realität der Erkenntniss auf diese Schlussweise nach dem Grundsatze der Causalität, da er alle Erkenntnisse insgesammt in Vorstellungen auflöst,

in Gedanken bestehen lässt, worin selbst der Sensualismus seit Locke, er weiss selber nicht wie, diesem Idealismus des Cartesius sich angeschlossen hat. Auch alle Empfindungen, Wahrnehmungen und Anschauungen werden als blosse Vorstellungen, cogitationes, aufgefasst, sodass zuletzt alle Gewissheit nur eine mittelbare ist, welche durch ein Schlussverfahren nach dem Grundsatze der Causalität erworben werden soll. Das unmittelbare Wissen der Empirie und der Vernunft nach dem Aristoteles löst sich auf in ein bloss mittelbares Wissen, in dem alle Erkenntnisse in blossen Vorstellungen bestehen sollen, worin niemals ein Reales dem Bewusstsein gegenwärtig ist. (Die Philosophie seit Kant S. 98.)

Zuletzt führt Cartesius Alles zurück auf das Dasein und das Wesen Gottes und meint, die Philosophie sei die vollkommenste, welche alle Erkenntnisse aus dem Begriffe von Gott ableite. Für uns sei dies freilich nicht möglich, da wir endlich, Gott aber unendlich ist, denn das Unendliche übersteige unsere natürliche Erkenntnisskraft. Wir vermöchten daher auch nicht den Plan und den Endzwek der Schöpfung zu erforschen und müssten stehen bleiben bei der Erkenntniss der wirkenden Ursachen. Sofern aber Gott selbst zugleich die wirkende Ursache in den Dingen sei, könnten wir hieraus auch Einiges über die Natur der Dinge, wie aus der Unveränderlichkeit Gottes auf die Constanz und die Grösse der Bewegung schliessen.

Die Erkenntnisslehre des Cartesius ist aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt, sie besteht aus einem skeptischen, empirischen und rationalistischen Bestandtheile. Der Zweifel bildet den Anfang des wissenschaftlichen Erkennens, die innere Erfahrung giebt in dem cogito ergo sum das erste Princip der Gewissheit, die allgemeinen und nothwendigen Begriffe des Verstandes aber gewähren erst eine objective Erkenntniss von dem Wesen der Dinge. Diese Elemente erhalten aber in der weiteren Fortentwicklung eine modificirte Stellung zu einander. Das skeptische und das empirische Element treten zurück und das rationalistische prävalirt.

Die Zweifel werden kurz beseitigt, das empirische Element dient nur noch als Stützpunkt des Rationalismus, der in immer grösserer Folgerichtigkeit zu seiner Ausbildung gelangt, indem er alle Erkenntnisse aus der Vernunft und der Idee des Absoluten abzuleiten unternimmt.

Arnold Geulincx betrachtet die Logik, Physik und selbst

die Ethik nur als Theile der Metaphysik, welche die einzige wahre Wissenschaft sei. Seiner Intention nach ist er strenger Rationalist. Nur die Vernunft erkennt ewige Wahrheiten und Gründe, die keiner weiteren Erklärung bedürfen. Mit der Metaphysik verbindet er die Theologie, die Bibel gebraucht er als Mikroskop, wodurch sichtbar werde, was sonst unbekannt bleibe.

Die Erfahrung hat Gewissheit, aber sie lehrt nur, dass etwas ist, erkennt aber nicht den inneren Grund, den der reine Verstand erfasst. Beispiel und Induction gelten daher in seiner Logik sehr wenig. Von dem Zufälligen giebt es keine wahre Wissenschaft, die nur das Nothwendige, welches aus klaren und deutlichen Begriffen folgt, erkennt. Die Physik ist nur eine hypothetische Wissenschaft, welche nicht erklären kann, woher die Bewegung stammt, worauf sie die gegebenen Erscheinungen zurückführt.

Sein Rationalismus gründet sich auf den Grundsatz: ich denke, ich bin. Im Anfange wissen wir nur, dass wir nicht wissen, und die Metaphysik muss daher vom Zweifel ausgehen, um Gewissheit zu erlangen. Geulincx billigt aber nicht die übertriebenen Zweifel des Cartesius, dass alle unsere Vorstellungen Täuschungen sein können, die ein böser Geist uns eingegeben. Der Zweifel beweist das Denken, das Denken das Ich, die innere Anschauung ist evident und der sichere Ausgangspunkt des Erkennens. Die inneren Thatsachen des Bewusstseins, was ich in mir erfahre, ist gewiss und bedarf keiner Begriffserklärung.

Jeder muss durch eigene innere Erfahrung erkennen, was er in sich erlebt. Es ist nur nothwendig, ihn auf sich selber zu verweisen, um zur Gewissheit dieser Thatsachen zu gelangen. In dieser Mannigfaltigkeit, welche ich in innerer Anschauung, in meinem Bewusstsein erlebe, bin ich dasselbe eine und einfache denkende Ich. Ich bin ich, ein einfaches und untheilbares Wesen.

Der Gedanke des Ichs führt aber bei Geulincx direct zu dem Begriffe des Absoluten. Denn mein Denken ist nur eine Art und Weise, ein Modus des allgemeinen Denkens, wovon auch in meinem Denken eine Anschauung ist. Unser Geist, eine beschränkte Vernunft, kann nur in der unendlichen Vernunft, in Gott gedacht werden. Das denkende Wesen, der Geist schlechthin, ohne seine besonderen Modificationen ist Gott. Abstrahire ich von den besonderen Modificationen, so bleibt Gott übrig. Die

Idee Gottes ist in unserem Denken und beweist ihr Sein. Das Endliche kann nicht ohne das Unendliche gedacht werden, dessen Einschränkung es ist. Der Gedanke des Unendlichen ist der ursprüngliche, der des Endlichen der abgeleitete. Wir denken, leben und sind in Gott, von ihm nicht bloss geschaffen, sondern in ihm bleibend. Unsere Gedanken sind Ideen der ewigen Wahrheit, die wir in Gott erkennen. Es kommt daher auch in aller Erkenntniss darauf an, die klaren und deutlichen Begriffe des reinen Verstandes, die das Kriterion der Wahrheit sind, zu trennen von den Bildern der Einbildungskraft und sie nicht damit zu vermischen, wie es die Aristoteliker thun. Die Vernunft will das Was erkennen und muss daher die sinnlichen Accidentien, welche nur eine zeitliche Bedeutung haben, von der Substanz scheiden, welche nur in klaren und deutlichen Begriffen des reinen Denkens erkannt wird. Das Wesen des Geistes und des Körpers kann nur in Attributen gedacht werden, welche nicht von ihnen getrennt werden können, wie die Ausdehnung vom Körper und das Denken vom Geiste, während die sinnlichen Vorstellungen nur ein Zufälliges bedeuten.

Der Grundsatz des Cartesius weist aber auch andererseits hin auf die Erfahrung, welches Geulincx besonders hervorhebt und betont. Wir haben nur ein beschränktes Denken. Meine Gedanken sind abhängig von dem Körper, sie sind sinnlich. Ich denke, ich bin, darin liegt, dass ich ein Mensch, ein beschränktes Wesen bin. Ich kann Alles nur in menschlicher Form erkennen, Ich lebe in der Zeit und bin dem Leiden unterworfen. Wir können die reine Wahrheit für sich nicht erfassen, Gott nicht erkennen, wie er ist. Von dem Sinnlichen im Denken können wir nicht frei werden. Wenn ich darin auch das Wahre und die Täuschung erkenne: die Täuschung selbst bleibt, ich kann sie nicht aufheben. Ich sehe den Stock im Wasser gebrochen, ob ich gleich weiss, dass er gerade ist. In unserem Denken ist etwas Göttliches, eine ewige Wahrheit, die uns sagt, dass die Dinge nicht so sind, wie sie erscheinen, aber wir sind doch genöthigt, die Dinge wahrzunehmen und zu denken, wie sie erscheinen. Dieser Schein besteht aber nur in unserem menschlichen Denken, wir können ihn nicht auf die Wahrheit selber übertragen. Unser Verstand denkt Alles in seiner Form als ein Subject oder als ein Prädicat, als ein Substantivum oder als ein Adjectivum, die er aus sich selber und nicht abstrahirt hat von

den Dingen. Wir können die Dinge daher nicht erkennen ausser dieser Form, worin wir genöthigt sind, Alles zu denken. Schon H. Ritter hat darauf hingewiesen, wie sehr Geulincx sich hierin dem Kriticismus Kants nähert, da er geltend macht, dass wir Alles nur von dem menschlichen Standpunkte in den Formen unseres Geistes aufzufassen vermögen. (Geschichte der Philosophie Thl. II. S. 119.) Allein das Eine kann nicht von dem Andern getrennt werden, das Unendliche und die Beschränktheit in unserem Denken, welches beides in dem Grundsatze „ich denke, ich bin“ enthalten ist. Denn die Beschränktheit unseres Denkens folgt nur durch seine Vergleichung mit dem Unendlichen, welches in ihm enthalten ist. Der endliche Geist, das Ich, ist freilich in seinen Erkenntnissen beschränkt; aber das Ich, der endliche Geist, ist selbst ein Modus des unendlichen Geistes, woher er die Gewissheit von der Wahrheit seiner klaren und deutlichen Begriffe hat, welche er aus dem unendlichen oder dem reinen Verstande schöpft. Bei Geulincx ist daher ein Doppeltes vorhanden. Auf der einen Seite das Bestreben, alle Erkenntnisse aus den Begriffen des reinen Verstandes zu gewinnen, und auf der andern Seite geltend zu machen, wie wir in unseren Erkenntnissen durch die Auffassungsweisen unserer Sinne und die Formen unseres Denkens beschränkt bleiben.

Benedict Spinoza. Die Methodenlehre des Spinoza entspricht seiner Weltansicht, die Logik der Metaphysik. Die mathematische Methode achtet er als das Ideal des Wissens. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Er glaubte, dass sich alles beweisen lasse wie die Congruenz zweier Dreiecke. Diese Bevorzugung der mathematischen Demonstration ruht auf der Ueberzeugung, dass alle Wahrheit allein vermittelst des vernünftigen Gedankens zu erkennen sei. Diesen Rationalismus des mathematischen Denkens hat Spinoza am consequentesten in neuerer Zeit ausgebildet. Alle wahre Erkenntniss entspringt aus der Vernunft und nicht aus den Sinnen.

Spinoza beginnt nicht wie Cartesius mit dem Zweifel, der aus einer ungenügenden Untersuchung entspringe, sondern mit der Gewissheit, welche der Verstand aus sich selber schöpft, der die Capacität besitzt, die Dinge zu erkennen, wie sie sind. Die wahre Erkenntniss ist durch sich selber gewiss und bedarf keiner äusseren Kennzeichen. Die Wahrheit offenbart sich unmittelbar

dem vernünftigen Geiste. Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi. Es giebt kein besonderes Kennzeichen der Wahrheit, und es ist eine falsche Methode, nach einem solchen zu suchen. Qui veram habet ideam, simul scit, se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare. Die Idee ist kein stummes Bild in der Seele, sondern bezeugt und bekräftigt ihr eigenes Dasein. Quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius intelligat? h. e. quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Um zu wissen, dass ich weiss, muss ich schon wissen. Wer weiss, weiss auch, dass er weiss, ohne Zweifel zu hegen. Mit der Idee ist auch die Idee der Idee verbunden und entspricht derselben nothwendig. Die reflectirte Erkenntniss ist von der vorhergehenden directen Erkenntniss abhängig und durch sie bedingt. Ich kann nicht wissen, dass ich weiss, wenn ich nicht schon weiss. Das Erkennen kann nicht erkannt werden, wenn es kein Erkennen giebt. Daher leugnet Spinoza auch, dass die Untersuchung ins Unendliche gehe, so dass man von der Methode wieder die Methode u. s. w. suchen müsste. Die Logik oder die Methodenlehre ist selbst keine Methode des Erkennens, sondern die Wissenschaft oder das richtige Verständniss von der Methode des Erkennens. Der Verstand bildet aus eigener Kraft die Werkzeuge zu seinen Erkenntnissen und schafft sich selber seine Methode. Er verfährt nach sicheren in ihm selbst liegenden Gesetzen. Die richtige Methode bestehe darin, dass die Wahrheit selbst in rechter Ordnung gesucht und der Verstand nach der Norm der wahren Idee geleitet werde; denn die innere Gewissheit der wahren Gedanken hat auch die Macht und die Kraft, sich über Alles zu verbreiten und sich allen Gedanken mitzutheilen. Es sei kein richtiges Verfahren, nach der Erlangung der Idee erst ein Kennzeichen der Wahrheit zu suchen.

Spinoza unterscheidet wohl drei Arten der Erkenntniss, die empirische, die rationale und die intuitive; sie stehen aber nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern finden eine sehr verschiedene Werthschätzung. Die Erfahrung erhält eine andere Stellung als sie bei Descartes hat, der den Zweifel, wovon er ausgeht, überwindet durch die Bevorzugung der inneren vor der äusseren Erfahrung in dem Grundsatze: cogito ergo sum. Spinoza beurtheilt alle Erfahrung, die innere wie die äussere, gleichmässig, da er nicht ausgeht von dem Zweifel, sondern von der Gewissheit, und legt daher kein Gewicht auf den Grundsatz des Cartesius.

Er theilt die Erkenntniss nicht ein nach ihrem Gegenstande, wie Cartesius, sondern nach ihrer Form.

In der Erfahrung liegt für Spinoza überall kein positiver Anfangsgrund des Erkennens. Denn alle Erfahrung ruht auf äusseren Affectionen des Körpers, worin sich Eindrücke mit einander vermischen, und liefert daher nur verworrene und inadäquate Vorstellungen, nur eine bildliche und keine sachliche, eine für sich zufällige und zusammenhangslose Erkenntniss. Sehr bezeichnend ist es, dass alle empirische Erkenntniss der Imagination zugeschrieben wird, welche keinen Verstand in sich schliesst. Sie erkennt nur einzelne und vergängliche Dinge, welche zusammen die Welt oder die natura naturata bilden, worin nichts gegeben ist, das aus sich selber erkannt und begriffen werden könnte, sondern jedes Ding nur durch ein anderes ins Unendliche bestimmt ist. Die Erfahrung, wodurch wir einzelne und vergängliche Dinge erkennen, hat nur die Wahrheit der Imagination, welche problematisch ist. Dies gilt von aller Erfahrung, der inneren, wie der äusseren. Die Existenz der einzelnen und vergänglichen Dinge, welche entstehen und vergehen, ist daher an sich selber ungewiss, weil wir davon nur durch die Erfahrung aus zufälligen Affectionen der Sinne wissen. Dies gilt sowohl von den einzelnen Körpern, als von den einzelnen denselben entsprechenden geistigen Wesen. Daher verliert auch der Satz cogito ergo sum seine principielle Bedeutung, da das Ich, wovon wir durch Erfahrung wissen, nur etwas Zufälliges, Einzelnes und Vergängliches ist, das nicht aus sich selber begriffen werden kann. Die sinnliche und empirische Erkenntniss, wodurch wir von einer endlichen Welt wissen, gilt nicht bei Spinoza wie bei den Eleaten geradezu als eine Täuschung, sondern nur als eine Imagination von problematischer Wahrheit. In ihr liegt aber doch zugleich der Grund und Anlass zu allen irrigen, täuschenden und zweifelhaften Vorstellungen, weil diese Vorstellungen, an sich verworren und inadäquat, einen zufälligen Ursprung haben und daher einen grossen Raum zu Dichtungen gewähren, welche bei den ewigen und nothwendigen Wahrheiten, die ohne Widerspruch nicht verneint werden können, nicht vorkommen können. Durch die Empirie und die Imagination wird nicht Ganzes in Einem Gedanken, sondern nur Einzelnes theilweise erkannt, worin die Möglichkeit der Verwirrung, der Täuschung und des Zweifels liegt.

Die rationale Erkenntniss ruht nicht wie die empirische auf Affectionen, sondern auf der Selbstmacht des Geistes, der sie aus sich selber hervorbringt. In der empirischen Erkenntniss verhält sich der Geist leidend, in der rationalen thätig. Jeder Begriff, der die Sache klar und bestimmt denkt, ist wahr. Die wahre Idee ist einfach, oder aus einfachen Ideen zusammengesetzt, oder daraus abgeleitet. Das Einfache kann nicht theilweise, sondern nur zumal, in Einem Gedanken, vorgestellt werden, weshalb darin keine Täuschung und Verworrenheit möglich ist. Alles muss daher aus einfachen Ideen erkannt und demonstrirt werden. Das Endliche ist zusammengesetzt und theilbar, das Unendliche einfach und untheilbar. Das Endliche ist die Einschränkung, das Unendliche die Bejahung des Seins. Alle Dinge müssen aus ihrer nächsten Ursache oder aus ihrem Wesen erkannt werden. In der Begriffserklärung der entstandenen Dinge muss die nächste Ursache angegeben werden, wodurch ein jedes hervorgebracht wird. In der Begriffserklärung des Ewigen bedarf es dieser Angabe nicht, sondern es muss darin ausgedrückt werden, dass es keines Andern zu seiner Erklärung bedarf als seines eigenen Wesens. Alle Begriffe müssen daher auf die ersten einfachen Begriffe zurückgeführt und daraus erklärt werden. Alle Dinge müssen aus dem unendlichen Wesen erklärt werden, das zu seiner Erklärung keines andern Seins bedarf. Die wahre Methode erkennt die Wirkungen ans den Ursachen. Es muss daher Alles aus Gott erkannt werden, der die erste und einfache Ursache von Allem ist. Dazu müssen wir uns im Denken sobald wie möglich erheben; denn von den sinnlichen Dingen auszugehen, erzeugt nur Verwirrung.

Eine Erkenntniss Gottes besitzt der menschliche Geist durch sein Wesen; denn der menschliche Geist ist selbst ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes und hat daher nothwendig einen adäquaten Begriff von Gott. Diese Erkenntniss ist eine unmittelbare, intuitive. Die Erkenntniss der ewigen Wahrheit kann dem Verstande nur in ewiger Weise gegenwärtig sein. Die Erkenntniss aller Dinge ist daher von der intuitiven Erkenntnis Gottes abhängig. Alles ist in Gott und kann nicht ohne ihn sein und begriffen werden. Gott ist die alleinige und bleibende Ursache aller Dinge, die daher nur aus Gott können verstanden werden. So lange müssen wir zweifeln, als wir keinen klaren und bestimmten Begriff von Gott haben.

Spinoza will alle Erkenntniss gründen auf der dem menschlichen Geiste durch sein Wesen inne wohnenden Anschauung Gottes. Er verwirft daher auch die Erkenntniss aus abstract-allgemeinen Begriffen, welche im Verstande, aber nicht in der Sache sind. Die Erkenntniss in allgemeinen Schlüssen ohne bestimmte Begriffe ist nur oberflächlich; sie erkennt nnr eine Ursache im Allgemeinen, aber nicht die nächste, woraus die Sache ihren Begriff findet. Je abstracter, um so verworrener sind die Begriffe. Ebenso wenig dienen die transcendentalen Begriffe von dem Sein, dem Einen, dem Wahren und dem Guten zur Erkenntniss der Dinge, sondern enthalten nur Weisen unseres Denkens. Davon unterscheidet Spinoza die Gemeinbegriffe, notiones communes, welche in den Einzeldingen wie dem Ganzen wirklich sind und in allen Beweisen angewandt werden. Sie denken ewige Wahrheiten. In der rationalen nnd demonstrativen Erkenntniss ist aber doch ein Mangel enthalten. Denn alle allgemeinen Begriffe und Grundsätze denken nur etwas Mögliches, aber nichts Wirkliches. Der Rationalismus, der alle Erkenntnisse aus den Begriffen und Grundsätzen der Vernnnft gewinnen will, bedarf daher einer Ergänzung, welche nicht in ihm selber liegt. Daher unterscheidet Spinoza die dritte, die intnitive Erkenntniss Gottes, von der zweiten, der rationalen Erkenntniss, welche ihre Beweise aus allgemeinen Grundsätzen nnd Begriffen führt und die wesentlich eine vermittelte, demonstrative Erkenntniss ist. Unter Rationalismus im Besonderen wird nur diese Erkenntnissweise verstanden. Ihr Mangel soll ergänzt werden durch die intnitive Erkenntniss Gottes. Denn Gott kann nicht anders denn als existirend gedacht werden; er existirt nothwendig, während alle einzelnen Dinge ihr Sein und ihr Wesen nicht durch sich selber, sondern aus Gott haben. Er ist die bleibende Ursache von der Existenz und dem Wesen aller Dinge. Soll daher nicht das Mögliche, sondern das Wirkliche erkannt werden, so müssen wir ausgehen von der intuitiven Erkenntniss Gottes, wodurch alle Erkenntniss des Realen bedingt ist. Die Empirie oder die Imagination erkennt nichts Reales, sondern nur Bilder, welche auf Affectionen des Körpers ruhen. Die Vernnnft erkennt nnr das Allgemeine, welches für sich keine Wirklichkeit hat. Nur in der intuitiven Erkenntniss Gottes ist die Gewissheit der Realität enthalten, weshalb alle Wirklichkeit nur aus Gott kann erkannt werden. Alle einzelnen Dinge müssen in Gott sub specie

aeternitatis gedacht werden, wenn ihr wirkliches Sein und Wesen, das aus Gott stammt, erkannt werden soll. In diesem Sinne will Spinoza, dass alles aus dem Einzelnen, ex particulari quadam essentia, und nichts aus dem Allgemeinen, welches nur eine Abstraction ist, erkannt werde. Jedes einzelne Ding soll in der ewigen Ordnung der Natur als Glied des Ganzen gedacht werden. Nichts kann ohne Gott begriffen werden, weder der Znsammenhang der Dinge noch ihr wirkliches Sein; denn der Begriff von Gott liegt allen Begriffen zu Grunde, ohne den sie nicht erklärt nnd bestimmt werden können. Das Einzelne, woraus Alles erkannt werden soll, liegt jedoch nicht in dem Kreise der einzelnen vergänglichen Dinge, womit es die Empirie zu thun hat, sondern in der Ordnung der ewigen und unvergänglichen Dinge, wobei von Zeit, Maass nnd Zahl abstrahirt wird, die sich nur auf die empirische oder imaginative Erkenntniss beziehen, da sie nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ihre Erscheinungen betreffen. Ihr Wesen kann nur von den unveränderlichen und ewigen Dingen und deren Gesetzen abgeleitet werden. Alle einzelnen Dinge entstehen daraus und werden danach geordnet und hängen davon so wesentlich ab, dass sie ohne die ewigen Dinge nicht sein und nicht gedacht werden können. Daher müssen diese ewigen und unveränderlichen Dinge, obgleich sie einzelne Dinge sind, wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehnten Macht als die Universalien, als die Geschlechter der Definitionen von den einzelnen veränderlichen Dingen und als die nächsten Ursachen aller Dinge gedacht werden. Alles Einzelne muss als Glied des Ganzen einer einzelnen Sache aufgefasst werden, in der Weise wie Spinoza die ganze Natur als Ein Individuum erkannt wissen will. In allen einzelnen Dingen wird das eine nnd unendliche Wesen Gottes offenbar und erkannt. Die intuitive Erkenntniss ist daher eine nothwendige Ergänzung der rationalen.

Die Anschauung Gottes ist aber nach Spinoza nur der Anfang der Wissenschaft. Non dico, me deum omnino cognoscere. Hinznkommen soll die Erkenntniss Gottes aus der Welt; denn die Ursache werde um so vollkommener erkannt, je mehr wir ihre Wirkungen kennen, wozu Erfahrung, Sinn und Versuch als Hülfsmittel gebraucht werden sollen. Wie dies aber geschehen kann, wenn alle Erkenntniss der Erfahrnng und der Imagination inadäquat und verworren und die Ursache des Irrthums ist, hat

Spinoza nicht angegeben. Unsere Erfahrung bleibt stets beschränkt, sie kann nur Endliches und nicht das Unendliche darstellen, sie erkennt nur Modalitäten und nicht das Wesen einer Sache, kein Versuch giebt einen genügenden Beweis. Aber auch in Beziehung auf die intuitive Erkenntniss findet sich bei Spinoza keine Sicherheit. Denn er sagt auch: Tertium genus cognitionis procedit ab adaequata idea quorundam dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Aber aus der Anschauung eines Attributes des göttlichen Wesens lässt sich keine vollständige Erkenntniss von dem Wesen der Dinge erreichen, weil jedes Attribut das andere ausschliesst und keines aus dem andern begriffen werden kann. Aus dem Attribut der Ausdehnung können nicht die geistigen und aus dem Attribute des Denkens nicht die ausgedehnten Dinge erkannt werden. In diesem Falle müsste die Erkenntniss daher eine Mehrheit von Anschauungen zu ihrem Fundamente haben, was mit der Einheit des Systemes nicht übereinstimmt. Den Postulaten der Methode entspricht es daher nur, wenn die cognitio aeternae et infinitae essentiae dei das Fundament der dritten Erkenntnissart ist. Die Ethik des Spinoza geht auch nicht aus von der Anschauung der Attribute, sondern von der Anschauung Gottes als der einen und unendlichen Substanz, welche Alles, was ist, in sich begreift und die bleibende Ursache von der Existenz und dem Wesen aller Dinge ist, die daher nur aus Gott als Modi und Affectionen des unendlichen Wesens erkannt und begriffen werden können.

Die Methodenlehre des Spinoza bildet den grössten Gegensatz zu dem Empirismus der neueren Philosophie seit Bacon. Aristoteles gründet alle Wissenschaften, alle methodische Erkenntniss, sei sie inductiv oder deductiv, auf dem unmittelbaren Wissen der Erfahrung einerseits und der Vernunft andererseits. In der neueren Philosophie vor Kant ist das doppelte Bestreben vorhanden, alles methodische Erkennen, worin das Wesen der Wissenschaften besteht, zu gründen auf dem einen oder dem andern Fundamente, der Empirie oder der intellectuellen Anschauung Gottes. Diese Bestrebungen sind aber begründet und besitzen Wahrheit. Die Wissenschaft oder die Philosophie musste dazu fortschreiten, das Fundament ihres Gebäudes in der Erfahrung wie in der Vernunft selbst zu untersuchen; denn das mittelbare Wissen kann nicht getrennt von dem unmittelbaren bestehen.

In der Richtung von Bacon tritt das Bestreben hervor, allein in der Erfahrung, und zwar nur in der äusseren, das Fundament und die Quelle von aller Erkenntniss und Wissenschaft nachzuweisen und Alles, was nicht auf diesem Wege erkennbar, als zweifelhaft und aller Wahrheit entbehrend, zu verwerfen.

Auf dem entgegengesetzten Standpunkte steht Spinoza, da er alle Erkenntniss ableiten will aus der Anschauung Gottes, welche zum Wesen des menschlichen Geistes gehört und nicht aus zufälligen Affectionen der Sinne entspringt.

Was für die Induction, die sich zur alleingültigen Methode für alle Wissenschaften macht, ein unerreichbares Ziel ist, die absolute Einheit, welche alles Mannigfaltige in sich begreift, ist für Spinoza der Anfangsgrund des Erkennens. Ohne Gott kann nichts gedacht noch begriffen werden. In aller Erkenntniss der Dinge ist der Begriff des Absoluten vorausgesetzt. Je mehr die empirische Philosophie fortschreitet und sich von Bacon entfernt, um so mehr verliert sie ihr Ziel aus den Augen und bleibt bei einer begrifflosen Mannigfaltigkeit der Empfindungen stehen. Aber das Eigenthümliche dieser Zeit besteht darin, dass diese verschiedenen Richtungen neben einander hergehen und sich kaum berühren. Ueber den Dualismus von Empirismus und Rationalismus ist sie nicht hinausgekommen. Auf beiden Seiten verwechselt man die Philosophie und die Wissenschaft mit einer blossen Methode des Erkennens.

Die Philosophie des Spinoza wäre in einen Mysticismus verfallen, wenn sie sich nicht genöthigt gesehen hätte, mit der intuitiven die demonstrative Erkenntniss zu verbinden. Eine reine Anschauungslehre bedarf keiner Vermittelung. Wäre in der That unser Begriff von Gott „adäquat und perfect“, so würde darin auch Alles zugleich erkannt sein. Aber bei Spinoza prävalirt trotzdem das Bestreben, Alles aus dem einen Unendlichen durch Demonstration in der Weise der Mathematik zu erkennen. Beides aber ist schwer mit einander zu verbinden. Denn ohne Differenzen giebt es kein wissenschaftliches Verfahren, mögen wir inductiv das Mannigfaltige auf eine Einheit zurückführen oder deductiv aus der Einheit das Mannigfaltige herleiten. Woher die Differenzen, ohne welche kein wissenschaftliches Verfahren möglich ist? In Gott giebt es nach der Lehre des Spinoza keine Differenzen, er ist nur ihre Identität. Sie werden nur als gegebene angenommen, man weiss jedoch nicht woher.

Denn principialiter können sie auch nicht aus der Erfahrung stammen, welche nur aus verworrenen und inadäquaten Vorstellungen besteht, worin alles mit einander vermischt vorhanden ist. Die Differenzen entstehen nur in unserem Verstande, der, weil er selbst endlich ist, die Substanz nur in ihren Attributen denken kann und daher eine Vielheit von Attributen in der Einheit der Substanz unterscheidet. Der Verstand kann nur durch Unterscheidungen und Vorstellungen erkennen. Allein dies ist mit dem Principe der intuitiven Erkenntniss Gottes nicht in Uebereinstimmung. Denn in der Anschauung ist kein Unterschied von Substanz und Attribut und sind alle Attribute, welche der Verstand von einander unterscheidet, ein und dasselbe wie Denken und Ausdehnung. Zwischen der intuitiven und der demonstrativen Erkenntniss ist daher ein unaufhebbarer Widerstreit vorhanden. Die Unterschiede, welche der Verstand nothwendig macht, um überall zu erkennen, die Unterschiede für uns, sind an sich keine, sondern nur verschiedene Betrachtungsweisen, welche in der Sache selbst zusammenfallen. Hierauf beruht das ganze demonstrative Verfahren, die mittelbare Erkenntnissweise des Spinoza, welche beständig ihre eigene Nichtigkeit beweist. Dies aber hat seinen Grund in dem Principe des Erkennens, wovon Spinoza ausgeht. Wäre diese Anschauung, welche nothwendig zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, wirklich vorhanden, so könnte es gar keine mittelbare intellectuelle demonstrative Erkenntniss geben. Dann müssten wir wissen, wie Gott weiss; in Einer Anschauung müsste alles Wirkliche, wie es ist, erfasst und ohne alle Vermittelung erkannt sein. Wer Gott erkannt hat in seinem unendlichen Wesen, braucht keine Wissenschaft. Wenn aber trotzdem ein mittelbares, demonstratives Erkennen nothwendig sein soll, so ist die postulirte Anschauung nicht vorhanden, sondern kann nur als Endziel von aller Erkenntniss gedacht werden. Daher kommt auch bei Spinoza die Wendung vor, dass wir von der Anschauung der Attribute ausgehen sollen. In diesem Falle aber müssten wir erst aus der Mannigfaltigkeit der Attribute die Einheit der Substanz erkennen, und so würden wir uns in einem inductiven Erkenntnissprocesse befinden und könnten nicht mehr behaupten, dass alle Unterschiede für uns an sich, in der Sache keine wären.

Jedoch auch die Stellung der Empirie zu den anderen beiden Erkenntnissarten bleibt bei Spinoza zweifelhaft. Er fordert wohl,

dass Alles aus dem einen und unendlichen Wesen Gottes erkannt werde. Aber diese Demonstration, selbst wenn ihre Möglichkeit, die doch selber zweifelhaft ist, zugegeben wird, gelangt garnicht zu dem Empirischen, den einzelnen, veränderlichen und vergänglichen Dingen, sondern verbleibt nur in dem Bereiche des Unendlichen, der natura naturans. Es ergeben sich daraus nur einige oder keine Wahrheiten der Thatsachen, deren Erkenntniss in der Lehre des Spinoza mehr als zweifelhaft ist. Spinoza sieht sich daher genöthigt, diese empirische Auffassungsweise der einzelnen und vergänglichen Dinge, welche nur einen äusseren Ursprung hat und nicht im Wesen des Geistes begründet ist, neben der wahren und allein berechtigten Erkenntnissweise der Dinge aus dem Begriffe von Gott gelten zu lassen. Es ruht hierauf die Annahme der natura naturata, einer Welt der endlichen und vergänglichen Dinge, neben der natura naturans, neben der göttlichen Natur, woraus sie in keiner Weise sich demonstriren lässt, obgleich das System dies fordert. Spinoza lehrt daher auch wie Aristoteles die Ewigkeit dieser durch die Erfahrung uns bekannten Welt, wodurch, wie wir schon früher hervorgehoben haben, die wissenschaftliche Forschung, welche den Grund von aller Empirie zu erkennen strebt, willkürlich eingeschränkt wird, und die Empirie selber von den ersten Principien des Erkennens losgelöst wird. Aber es bleibt doch eine Differenz zwischen dem Aristoteles und dem Spinoza in ihrer Lehre von der Ewigkeit dieser uns bekannten Welt. Denn nach Aristoteles hat die Erfahrung Realität, die ewige Welt stammt selbst aus Gott, der der Materie den Impuls zu ihrer Bewegung und Gestaltung ertheilt. Nach Spinoza aber hat die Erfahrung nur die Realität der Imagination, eine zweifelhafte und problematische Wahrheit; die natura naturata, diese ewige Welt, stammt nicht aus Gott, kann nicht daraus begriffen werden, sondern existirt nur in einer Betrachtungsweise, wozu uns die Erfahrung veranlasst, welche in ihrer blossen Facticität als Grund ihrer selbst gilt. In diesem Punkte scheitert der reine Rationalismus des Spinoza. Ohne die Erfahrung wissen wir nichts von der natura naturata, von einzelnen und vergänglichen Dingen. Aber sie hat keine Wahrheit und keine Realität, weil wir das Empirische nicht aus der intuitiven Erkenntniss vermittelst einer Demonstration zu erkennen und zu begründen vermögen. Die ewigen Wahrheiten, welche im Wesen des Geistes begründet

liegen, haben Gewissheit, aber die thatsächlichen Wahrheiten der Empirie sind zweifelhaft. Nicht nur der Satz des Cartesius, cogito ergo sum, worauf die Gewissheit der innern Erfahrung ruht, verliert seine Bedeutung in der Lehre des Spinoza, sondern alle Erfahrung liefert keine wahre Erkenntniss.

Wenn aber auch die Postulate, welche die Methodenlehre des Spinoza enthält, sich nicht realisiren lassen, ohne dass das Verhältniss der drei Erkenntnissarten in einer andern Weise bestimmt wird, so bleibt es doch der Ruhm und das Verdienst des Spinoza, wie er geltend gemacht hat, dass es überall keine Erkenntniss giebt, selbst nicht der endlichen und vergänglichen Dinge, ohne den Begriff von Gott, und dass dieser Begriff der Philosophie selber immanent ist. Wie unklar und verworren oft auch die Wissenschaften oder vielmehr die Gelehrten, welche nie über den Gedankenkreis ihrer Fachwissenschaft hinauskommen, hierüber urtheilen mögen, es bleibt doch gewiss, was Spinoza vor Allen geltend gemacht hat, dass überall keine Erkenntniss ohne den Gedanken des Absoluten möglich ist und dass dieser Gedanke der Philosophie und allen Wissenschaften immanent ist, den sie nicht von einem fremden Gebiete, den positiven Glaubenslehren, entlehnt haben. Wer um zu wissen denkt, denkt nothwendig ein Absolutes. Man beachte nur wie Bacon und Cartesius, welche die beiden herrschenden Richtungen in der neueren Philosophie vor Kant hervorgerufen und bestimmt haben, sich bemühen, aus persönlichen Bedürfnissen im Widerstreite mit dem Wesen der Wissenschaften das Denken und Erkennen abzugrenzen von dem Glauben, gleich als könnte der Gelehrte auf seiner Stube die Weltgeschichte regieren, indem er dem forschenden Geiste, der die Wahrheit auf allen Wegen, die er finden kann, zu erkennen sucht, beliebige Grenzen zieht. Dem gegenüber steht Spinoza; ganz und allein erfüllt von dem Streben nach wissenschaftlicher Erkenntniss, tritt dasselbe in ihm in seiner ganzen Universalität hervor. Seine Methodenlehre und sein System treten hervor mit einer geschichtlichen Nothwendigkeit. Wie auf der Seite des Empirismus in der neueren Philosophie die eine Grundlage der Wissenschaften, welche Aristoteles angenommen, so findet die andere bei Spinoza zuerst ihre volle Anerkennung.

Die Einschränkung des Rationalismus.

Blaise Pascal, Nicole Malebranche.

Den Rationalismus des mathematischen Denkens hat Pascal eingeschränkt durch seinen mystischen Skepticismus. Er folgt dem Cartesius, wenn er die Mathematik als die Norm aller weltlichen Wissenschaften anerkennt. Aber auch die Mathematik entspricht nicht dem Ideal der Wissenschaften, denn sie kann nicht Alles erklären und beweisen. Nur Endliches können die Wissenschaften begreifen. Der Gedanke des Unendlichen ist aber in uns, dies zeigt die Mathematik in dem Gedanken des Unendlich-Grossen und des Unendlich-Kleinen. Zwischen beiden, dem Unendlich-Grossen und dem Unendlich-Kleinen, stehen wir in der Mitte; wir suchen dasselbe, aber können keins von beiden finden. Wir besitzen nur gelehrte Unwissenheit; schon das Natürliche, welches die Wissenschaften erforschen, noch mehr das Uebernatürliche übersteigt unsere Vernunft.

Die mathematische Erkenntniss geht nur auf die äusseren Dinge; das Innere, die geistige, die moralische, die göttliche Welt kann sie nicht erkennen. Dazu ist eine andere Erkenntnisskraft nothwendig als das mathematische Denken. Was für dasselbe unbegreiflich ist, ist doch wahr; denn wir wissen davon durch die Empfindungen des Herzens. Im reinen Denken kann der Mensch nicht ausharren, dasselbe bedarf der Ergänzung durch die Empfindungen. Wir gewinnen unsere Ueberzeugungen nicht bloss durch die Beweisführungen der Wissenschaften. Zuletzt ruht alle Gewissheit auf Glauben und Offenbarung, auf Erfahrung und Instinct. Die Vernunft ist schwächer als die Empfindung. Sie überlegt lange, bis sie eine Entscheidung findet, und geräth oft in Verwirrung; die Empfindung entscheidet augenblicklich und ist stets dazu bereit.

Die Vernunft widerlegt den Dogmatismus der Wissenschaften, die Alles beweisen wollen, aber nicht können, was sie wollen, da alle Beweise ins Unendliche gehen oder auf unerweisbaren Grundsätzen ruhen. Aber die Natur widerlegt auch die Pyrrhonier; denn wir haben eine Idee der Wahrheit in uns, die kein Skeptiker beseitigen kann. So sehr Pascal auf der einen Seite den Rationalismus des mathematischen Denkens anerkennt, da darauf alles demonstrative Wissen ruht, ebenso sehr ist er aber auch bemüht auf der andern Seite, seine Einschränkung geltend zu

machen, da das Denken nicht zu erkennen vermag, wovon wir Gewissheit nur haben durch die Empfindung.

Viel mehr in die Sache eingehend als die vereinzelten Gedanken von Pascal sind die Untersuchungen über die Wahrheit von Nicole Malebranche. Niemand hat mehr als Malebranche den Grundsatz des Cartesius, cogito ergo sum, zur Anwendung gebracht; denn dieser Grundsatz führt direct zur psychologischen Untersuchung über die Wahrheit der Erkenntniss. Aber seine Untersuchungen führen ihn zu anderen Ergebnissen, als wozu der reine Rationalismus gelangt.

Zuerst ergiebt sich ein wesentlicher Gegensatz zwischen der empirischen und der rationalen Erkenntniss. Denn wir haben eine zweifache Art des Bewusstseins, das reine und das sinnliche Bewusstsein, die einander entgegengesetzt sind. Die sinnliche Erkenntniss ist ein Leiden, wir empfangen sie; die Verstandeserkenntniss ist eine Activität, welche Wille und Aufmerksamkeit erfordert. Die Erkenntniss des reinen Verstandes ist klar und bestimmt, die Erkenntniss der Sinne ist verworren. Es vermischen sich darin miteinander die Wirkung des Gegenstandes auf die Sinne, das Leiden des Sinnesorganes, sowie das Leiden und das Urtheil der Seele, wodurch sie die Empfindung, welche für sich nur eine Modification der Seele ist, auf das Sinnesorgan und den äusseren Gegenstand bezieht. Nur der reine Gedanke unterscheidet den Geist von dem Körper, nicht aber die Sinne.

Der Gedanke bildet sich in Allen in gleicher Weise, die Verstandeserkenntniss ist allgemeingültig. Jeder denkt wie der Andere. Die Empfindung aber und ihre Reproduction durch die Phantasie ist in Allen verschieden. Sie sind etwas Besonderes. Jeder empfindet in seiner Weise. Die Begriffe des Verstandes und ebenso die Urtheile und Schlüsse, welche daraus folgen, geben keine Erkenntniss von dem zeitlichen und weltlichen Dasein der Dinge; sie denken nur etwas Mögliches, aber nichts Wirkliches, welches nur durch Empfindungen wahrgenommen wird. Diesen offenbart sich die Gegenwart des wirklichen Gegenstandes. Der Verstand denkt nur die Urbilder der Dinge in Gott, reine Begriffe, welche die Gesetze der wirklichen Welt sind; die Sinne aber erkennen die wirkliche Welt, mit der wir durch unsern Körper im Zusammenhange stehen. Hieraus folgt eine wesentliche Einschränkung des Rationalismus. Die reinen Begriffe des

Verstandes erkennen nur das Allgemeine und nichts Besonderes, nur etwas Mögliches und nicht das Wirkliche. Soll dies erkannt werden, so muss die rationale durch die empirische Erkenntniss ergänzt werden.

Ebenso ist ein Gegensatz vorhanden zwischen der Erkenntniss der geistigen und der körperlichen Welt, sie stehen nicht auf gleicher Stufe. Die körperliche Welt können wir aus Begriffen erkennen, die geistige aber nicht. Durch das unmittelbare Bewusstsein, das der Geist von sich hat, erkennen wir nur Modificationen und die Existenz, aber nicht das Wesen des Geistes. Gewönnen wir dadurch zugleich einen Begriff von dem Wesen des Geistes, würde es nicht möglich sein, den Geist für etwas Körperliches zu halten. Wir besitzen keinen klaren und bestimmten Begriff von dem Wesen des Geistes, woraus wir seine Modificationen ableiten könnten. Wir kennen daher auch nicht alle Modificationen des geistigen Daseins; es ist möglich, dass es ausser dem Denken und Wollen noch andere Modalitäten giebt und dass das Denken selbst nur ein Modus ist. Diese Erkenntniss des Geistes ist daher nur eine beschränkte. Durch seine Freiheit und Unsterblichkeit steht der Geist höher als der Körper.

Von der Ausdehnung, worin das Wesen des Körpers besteht, besitzen wir einen solchen klaren und bestimmten Begriff, dass wir daraus zugleich alle Modificationen der Körperwelt ableiten können. Daraus folgt aber keine Erkenntniss des Wirklichen, sondern nur der möglichen Formen einer ausgedehnten Welt. Die Erkenntniss des Wirklichen liegt überall ausser der Vernunft und ihrer allgemeinen Begriffe. Die mathematischen Begriffe enthalten wohl Regeln für alle Forschung, aber sie erkennen nicht das Wirkliche; daher stehen auch die Physik und die Ethik höher als die Mathematik, da sie es zu thun haben mit der Erkenntniss des Wirklichen.

Zuletzt sieht sich auch Malebranche genöthigt, die Möglichkeit der Erkenntniss zu gründen auf den Gedanken des Unendlichen, der in uns ist. Denn das Endliche und Besondere kann nicht ohne das Unendliche gedacht und begriffen werden. Der Gedanke des Unendlichen, den wir aus nichts Anderem schöpfen können, beweist das Sein Gottes. Das Unendliche aber umfasst alles Sein, es ist Eins und Alles. Wir erkennen daher Alles in Gott. Er ist der Grund aller Wahrheit, die Wahrheit

aber kann uns nicht täuschen; es ruht darauf die Realität der Erkenntniss. Alle Ideen oder reinen Begriffe des Verstandes stammen aus dem Unendlichen, Gott bringt sie in uns hervor. Die sinnlichen Eindrücke können sie nicht mittheilen. Die Seele kann sie auch nicht aus sich selber erzeugen, denn sie besitzt keine schöpferische Kraft. Sie können aber auch nicht angeboren sein. Denn alle Begriffe des Verstandes sind unendlich wir selber sind aber nicht unendlich. Es kann nichts Unendliches in endlicher Weise angeboren sein. Wir haben nicht einmal die Idee von uns selber in uns, viel weniger von allen Dingen. Wir können daher nur alle Begriffe und alle Wahrheit in dem Unendlichen, in Gott sehen. Aber wir sehen Alles in Gott nicht ohne unser Zuthun, denn wir müssen die Ideen durch unsere Aufmerksamkeit bei Gelegenheit der Empfindungen in uns entdecken.

Von dem Wesen Gottes aber haben wir keine Einsicht. Das Unendliche umfasst freilich alles Sein, wir haben aber nicht alles Sein in der Einheit des Unendlichen gedacht. Jede Vollkommenheit schliesst alle Vollkommenheiten in sich in der Einfachheit des göttlichen Wesens, welches über unsere Begriffe geht.] Wir kennen nicht alle Vollkommenheiten Gottes; es kann noch andere Dinge als ausgedehnte und geistige Wesen geben, welche die Erfahrung uns zeigt. Sie sind keine Theile von Gott, denn das Unendliche ist einfach und hat keine Theile. Auch wir sind nicht Theile, sondern Werke Gottes. In der Unendlichkeit Gottes ist Alles in einer Einheit, die wir jedoch nicht zu erfassen vermögen.

Malebranche bleibt jedoch nicht wie Spinoza stehen bei dieser Auflösung aller Dinge in Gott. Der Irrthum des Spinoza besteht darin, dass er die rationale mit der empirischen Erkenntniss verwechselte. Unsere Erfahrung zeigt uns, dass noch etwas Anderes ist als Gott. Denn sie zeigt uns geistiges und körperliches Dasein im Besonderen, einzelne geistige und körperliche Wesen, welche sich nicht auf die allgemeinen Begriffe der Vernunft reduciren lassen. Die Empirie dient zur Ergänzung der rationalen Erkenntniss. Da aber doch nichts ohne Gott sein kann, so beweist die Erfahrung, dass Alles ausser Gott von ihm geschaffen sein muss. Wir erkennen Gott nur in seinen Werken, wozu die Erfahrung nothwendig ist.

Malebranche's Recherche de la vérité nimmt, wie aus dieser

Darstellung erhellt, in der Geschichte der logischen Wissenschaft eine bedeutungsvolle Stellung ein, die bisher nicht hinreichend gewürdigt worden ist. Wohl liegen seine Untersuchungen über die Wahrheit in den Erkenntnissen der Sinne und des Verstandes, des Geistes und des Körpers, Gottes und der Welt innerhalb der Entwickelung des Rationalismus seit Cartesius; aber in diesen Untersuchungen geht er doch seinen eigenen Weg, der ihn zu Lehren führt, welche eine nothwendige Einschränkung der rationalen Erkenntniss durch die Empirie begründen. Er vermeidet die Einseitigkeiten des Empirismus und des Rationalismus, welche die Erfahrung durch die Vernunft oder die Vernunft durch die Erfahrung meinen ersetzen zu können. Die rationale und die empirische Erkenntniss wird von Malebranche viel angemessener beurtheilt als dies im Empirismus und Rationalismus der Fall ist, die beide Arten der Erkenntniss überschätzen und nicht zu der Einsicht gelangen, dass alle unsere Erkenntnisse ein Fundament haben in den Sinnen wie in der Vernunft.

Die Umgestaltung und die Vertheidigung des Rationalismus.

Leibniz.

Leibniz anerkennt den Werth und die Bedeutung der neueren Philosophie seit Cartesius und Bacon. Er nimmt aber eine ganz andere Stellung ein zu der früheren Philosophie, zu den Thatsachen der Geschichte der Philosophie. Mit geschichtlichem Sinne begabt, will er nicht mit aller Ueberlieferung brechen, sondern glaubt, dass auch in der alten und mittelalterlichen Philosophie Elemente und Keime der Wahrheit enthalten seien, welche zur Ergänzung dienen für die einseitigen Meinungen und Auffassungen, die auch in der neueren Philosophie nicht fehlen. Die systematische Philosophie kann ohne das Studium ihrer Geschichte nicht wahrhaft fortgebildet werden. Alle verschiedenen Richtungen des Denkens müsse man kennen und genau studiren; sie alle haben Recht in dem, was sie behaupten, Unrecht nur in dem, was sie leugnen. Leibniz verfährt daher in der Ausbildung der Philosophie anders als Cartesius, Bacon und Locke, welche zu aller früheren Philosophie nur ein polemisches Verhältniss einnehmen und daher in ihren eigenen Lehren in Ein-

seitigkeiten verfallen, weil sie ihre geschichtlichen Voraussetzungen nicht genügend erkennen und würdigen. Sie sehen nur den Mangel in allen früheren Lehren und erkennen nicht die Leistungen, welche trotzdem darin enthalten sind. Leibniz aber verfährt nicht polemisch, sondern kritisch, wie es jede Behandlung des Geschichtlichen erfordert. Es ist dazu eine viel grössere Selbstständigkeit des Geistes und Sicherheit des Urtheils, eine universellere Ausbildung auf den verschiedensten Gebieten des Wissens erforderlich, als bei dem blossen polemischen und ungeschichtlichen Verfahren nöthig ist. Durch den Umfang seiner Gelehrsamkeit, durch sein kritisches Urtheil und seinen erfinderischen Geist überragt Leibniz alle seine Zeitgenossen. Seine Philosophie ist nicht bloss eine Fortsetzung der Richtungen, welche von Cartesius und Bacon ausgehen, sondern zugleich eine Ergänzung dieser Richtungen, welche einen ganz anderen Ursprung hat, aus einem erweiterten Studium der Geschichte der Philosophie entstanden ist. (Philosophie seit Kant S. 8).

Auf unserem Gebiete werden wir drei Punkte der Leibnizischen Lehre hervorzuheben haben, welche die Vermittelung, den Ursprung und das Ziel oder die Wahrheit des Erkennens betreffen. Denn jede Logik handelt von der Vermittelung oder den Methoden des Denkens, wodurch Erkenntniss entdeckt und bewiesen wird, von den Elementen oder den Anfangsgründen des Erkennens, welche dem methodischen Denken vorhergehen und zu Grunde liegen, und dem Ziele oder der Wahrheit der Erkenntniss, worin sie besteht und wonach sie beurtheilt wird. Ueber diese drei Punkte finden wir auch bei Leibniz eigenthümliche Auffassungen.

Zunächst folgt Leibniz den Intentionen des mathematischen Rationalismus seit Descartes. Leibniz anerkennt wohl die überlieferte Logik als ein brauchbares Organ der Wissenschaft und verwirft sie nicht geradezu als unnütz wie Bacon, Hume und Condillac, aber eine Ergänzung, eine Reform der Organe der Wissenschaft hält auch er für nothwendig. Denn für die Fortbildung der Wissenschaften sei vor Allem nothwendig die Entdeckung der lingua characteristica universalis quae simul sit ars inveniendi et judicandi. Die Wissenschaften können ihre wahre Ausbildung nicht durch die Nationalsprachen und ihr verschiedenartiges Denken, sondern nur durch eine Universalsprache und eine

gleiche Methode und Kunst des Denkens erreichen. Durch diese Entdeckung, glaubt Leibniz, werde das menschliche Wissen nicht bloss ins Unendliche erweitert, sondern auch das Heil der Menschheit gefördert, da Religiosität und Tugend, Freundschaft und Gesundheit Folgen ihres Besitzes sein würden. Denn wäre diese Universalsprache und Kunst des Denkens entdeckt, so würde Niemand, der in ihren Zeichen denkt, jemals irren können, oder wenn er irrte, so müsste sich sein Irrthum leicht auffinden und berichtigen lassen. Ueberdies würde Jeder mit Sicherheit erkennen, in wie weit sich aus dem Gegebenen neue Wahrheiten folgern liessen; er würde also auch einsehen, wo das Gegebene zur Auffindung des Gesuchten nicht hinreicht, und welche neue Versuche und Begriffe nöthig wären, damit die gesuchten Wahrheiten gefunden werden können. Alle Sophismen und Irrthümer würden nichts Anderes sein als Fehler des Calcüls, und sie würden sich ebenso leicht aufdecken lassen als die Barbarismen einer Sprache. Diese Kunst, unterstützt durch ununterbrochene Beweisführung und durch klaren Calcül, würde das wahrhaft allgemeine Organon aller menschlichen Wissenschaften sein.

Das Ideal einer vollkommenen Wissenschaft liegt diesem Plane von Leibniz zu Grunde. Er nimmt aber an wie Cartesius, dass dieses Ideal gegeben sei in der Mathematik. Die Ausbildung der Wissenschaften sei bedingt durch ihre Zeichenschrift. „Jedes menschliche Denken werde erst in gewissen Zeichen oder Charakteren vollendet.“ Das Denken ist durch die Sprache bedingt, nicht nur für die Mittheilung und Darstellung des Gedankens, sondern für die Ausbildung und die Vollendung des Denkens selber. Die Zeichen aber der Nationalsprachen sind zweideutig und erschweren daher das Denken. Allgemeine Zeichen, gültig für alle Völker, die zugleich nicht vieldeutig sind, sondern einfach, und doch Alles umfassen, womit wir zugleich denken oder rechnen können, besitzt bereits die Mathematik, worauf ihre stetige Entwickelung ruht. Wenn man für alle Wissenschaften solche allgemeingültige und einfache Zeichen, eine Universalsprache für das Denken entdecken könnte, so würden alle Wissenschaften wie die Mathematik fortschreiten und sich vollenden lassen. Die Mathematik gilt als die Norm für alle Wissenschaften. Wir können alles nur mathematisch begreifen, denn es geschieht Alles in der Welt mathematisch. Gott hat Alles nach Zahl, Maass und Gewicht gemacht. Wenn wir

auch nicht Alles messen und nach Gewicht bestimmen können, so ist doch Alles der Zahl unterworfen. Die Arithmetik ist eine Statik des Universums, wodurch die Kräfte der Dinge erforscht werden. Nach dieser Analogie soll die Universalsprache und die gleiche Methode aller Wissenschaften, ihr wahres Organon gefunden werden.

Um aber dies Ziel zu erreichen, ist ein Zweifaches nothwendig, zuerst die Auffindung der einfachen und allgemeinen Grundbegriffe des Denkens, deren Zahl eine bestimmte sein muss. Diese Begriffe kann der Verstand in sich selber entdecken, da er sie aus sich selber besitzt. Sie enthalten die ewigen Wahrheiten, welche von der Erfahrung unabhängig sind. Diese Begriffe müssten alsdann mit einfachen Zeichen benannt werden. Aus den einfachen Begriffen müssten alsdann durch gewisse Combinationsmethoden nach Regeln alle übrigen Begriffe und Wahrheiten abgeleitet werden. Auf diesem Wege würden alle allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten der Wissenschaften gewonnen werden, und es komme alsdann nur noch darauf an, sie auf die Erfahrung anzuwenden und die Erfahrungen selber zu sammeln, damit die Wissenschaften zu einer stetigen und fortschreitenden Ausbildung gelangen. Das Unternehmen von Leibniz bezieht sich jedoch nur auf die rationalen Wissenschaften und nicht auf die Erfahrungswissenschaften; denn diese gelten dem Rationalismus überall nur als angewandte Wissenschaften, sie haben nur die Bestimmung, die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten auf die Gegenstände der Erfahrung anzuwenden, welche auch Leibniz als ein Gegebenes betrachtet, das aus den allgemeinen Begriffen des Verstandes sich nicht herleite.

Es ist aber Leibniz nicht gelungen, obwohl er damit sich beständig beschäftigt hat, seinen Plan zu verwirklichen. Er hat weder die einfachen Grundbegriffe des Verstandes, noch ihre Bezeichnung, noch die Methode ihrer Combinationen aufzufinden vermocht. Der Rationalismus nimmt aber in dieser Beziehung keine ungünstigere Stellung ein als der Sensualismus; denn auch der Sensualismus hat nicht die einfachen Empfindungen nachweisen können, aus deren Zusammensetzung oder Transformationen alle Begriffe auf empirischem Wege entstehen sollen. Auf beiden Seiten ist dasselbe Problem, wenn auch in verschiedener Weise, vorhanden; eine Lösung hat es aber so wenig auf der einen wie auf der andern Seite gefunden. Erst Kant hat ein System von

Begriffen aufgestellt, welches der Sensualismus und Rationalismus vergeblich gesucht haben. Denn er besass hierfür eine leitende architectonische Idee, welche im Sensualismus und Rationalismus fehlt.

Das mathematische Denken zur Universalmethode der Wissenschaften zu erweitern, bleibt aber auch ein hoffnungsloses Unternehmen, da die Bedingungen des Calcüls, des mathematischen Denkens in anderen Wissenschaften nicht vorhanden sind und alle Wissenschaften überall nicht in der Weise eins sind, dass in allen dasselbe Verfahren des Denkens herrschen könnte. Eine Universalmethode setzt die wesentliche Gleichheit der Wissenschaften voraus und scheitert an ihrer Verschiedenartigkeit. So wenig es dem Empirismus geglückt ist, das mathematische und philosophische Wissen als eine blosse Gradation der Empirie nachzuweisen, ebenso wenig ist es gegründet, das empirische und philosophische Denken auf das mathematische Denken zu reduciren. Diese Verschiedenartigkeit des Wissens hebt nicht den Zusammenhang der Wissenschaften auf, der stets durch die Annahme einer Universalmethode, die Alles zu blossen Abstufungen entweder der Empirie oder der Mathematik oder der Philosophie macht, die doch keine Grade von einander sind, nur entstellt wird. Indess darf die Logik, welche ihre Geschichte kennt, niemals das Problem, welches in der Aufstellung einer Universalmethode liegt, ignoriren, wie es freilich die Lehrbücher zu thun pflegen, welche ins Unendliche die überlieferte Logik reproduciren.

Auch das Problem einer Universalsprache der Wissenschaften, womit sich Leibniz beschäftigt hat, gehört zur Logik. Die Wissenschaft selber ist die Universalsprache. Diese existirt aber nicht als eine besondere, noch zu erfindende neben den Nationalsprachen, in welchem Falle sie immer wieder nur durch die Nationalsprachen angeeignet und verstanden werden könnte. Eine solche besondere Universalsprache würde academisch sein, ihre Benennungen würden für sich als Begriffe gelten, während die Wissenschaften annehmen müssen, dass mit dem Worte nicht die Sache in ihrem Begriffe benannt wird, da die Begriffe erst durch die denkende Vermittelung der Wissenschaften selbst entstehen. Eine solche besondere Universalsprache neben den Nationalsprachen befördert daher nicht die Fortbildung der Wissenschaften, selbst wenn man davon absieht, dass die Universalsprache nur aus den Nationalsprachen gebildet werden kann und deshalb immer da-

durch bedingt bleibt. Die Universalsprache ist nicht ausser den Nationalsprachen zu suchen, und eine andere als diese können die Wissenschaften nicht gebrauchen. Die Universalsprache des Mittelalters, nämlich die todte lateinische Sprache, hat für die Ausbildung der Wissenschaften viel weniger geleistet als die lebendigen Nationalsprachen, deren sich die Wissenschaften neuerer Zeit bedient haben.

Zum Wesen der Wissenschaft gehört die Allgemeingültigkeit ihrer Erkenntnisse unabhängig von allen Differenzen der Nationalsprachen. Die Wissenschaft ist ihrem Begriffe nach ein universelles Bewusstsein, worin Alle in Uebereinstimmung mit einander denken über alle Dinge der Welt. Dies Bewusstsein kann aber nicht gegeben, sondern nur erworben. hervorgebracht, erzeugt werden. Dasselbe ist nicht der Ursprung, sondern das Ziel des Denkens. Die Wissenschaft, welche nicht dem physischen, sondern dem geschichtlichen Leben angehört, schreitet wie die Geschichte von dem Einzelnen zum Ganzen, von dem Particularen zu dem Universellen fort, welches erst am Ende und nicht am Anfange hervortritt. Aus dem isolirten Leben der Einzelnen, welches den Anfang bildet, entsteht ein Leben der Gemeinschaften in immer grösseren Kreisen. Dasselbe gilt von der Wissenschaft. —

Leibniz setzte den Rationalismus des Cartesius fort, aber indem er ihn modificirte und ihn einschränkte. Er ist auch Rationalist, aber nach ihm ist nicht alle Wahrheit in der Vernunft enthalten. Cartesius hatte angeborene Ideen angenommen in Uebereinstimmung mit dem ganzen Charakter seiner Theorie des Denkens. Diese Annahme wurde von Locke angegriffen; alle Begriffe sollten seiner Meinung nach aus den Sinnen stammen. Leibniz nun vertheidigt die Annahme der angebornen Ideen. Aus den Sinnen stammen nicht alle unsere Begriffe, sondern einige haben ihren Ursprung in der Vernunft. Was die Seele selber ist, erkennt sie nicht aus den Sinnen. Sie hat allgemeine Begriffe von Wesen, von Thätigkeit u. s. w., welche nicht aus den Sinnen stammen, wie der Verstand selbst nicht aus den Sinnen stammt. Deshalb ist der Verstand ursprünglich im Besitz von gewissen Grundsätzen und Wahrheiten, welche wir angeboren nennen.

Andererseits aber unterscheidet Leibniz zwei Arten der Wahrheit: die ewigen Wahrheiten der Vernunft und die zu-

fälligen der Thatsachen. Die Vernunftwahrheiten sind nothwendig und ihr Gegentheil ist unmöglich; die Wahrheiten der Thatsachen sind zufällig, und ihr Gegentheil ist möglich. Die nothwendigen Wahrheiten können durch blosse Analyse der Begriffe gefunden werden, indem man sie in einfache Ideen und Wahrheiten auflöst, bis man auf die ursprünglichen kommt, welche in identischen Urtheilen bestehen, deren Gegentheil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält. Aus solchen primitiven Wahrheiten sind alle derivativen abgeleitet. Sie gründen sich auf dem Satze des Widerspruchs, wonach wir urtheilen, dass alles, was einen Widerspruch enthält, falsch ist. Die zufälligen oder thatsächlichen Wahrheiten können aber nicht durch den Satz des Widerspruchs bewiesen werden, da sie nicht durch Analyse sich finden lassen und ihr Gegentheil nicht unmöglich ist. Sie gründen sich auf den Satz des zureichenden Grundes, kraft dessen wir annehmen, dass keine Thatsache, kein Geschehen wahr sein kann, ohne dass dazu ein zureichender Grund vorhanden ist, warum es so und nicht anders ist oder geschieht. Die ewigen Wahrheiten bestehen nur in einer Uebereinstimmung von Subject und Prädicat im Urtheile, die thatsächlichen Wahrheiten aber in einer Uebereinstimmung des Verstandes mit seinen Objecten. Die ewigen Wahrheiten drücken nur etwas Mögliches aus, die thatsächlichen aber das Wirkliche. Jene haben ihren Grund in dem Verstande Gottes, dem Orte der ewigen Wahrheiten; alle zufälligen Wahrheiten haben ihren letzten Grund in dem Willen Gottes. Gott ist Grund der zufälligen und der nothwendigen Wahrheiten, von jenen mit seinem Willen, von diesen mit seinem Verstande. Die thatsächlichen Wahrheiten drücken immer nur etwas Einzelnes aus. Die erste und vornehmste aller Wahrheiten ist das: Ich denke, ich bin, des Cartesius. Dieser Grundsatz spricht nur eine Thatsache aus. Die Wahrnehmung unseres Selbst und unserer Gedanken liefert die erste Wahrheit a posteriori oder der Thatsachen. Sie geht allen andern Thatsachen vorher. Jener Satz drückt keine allgemeine und nothwendige Wahrheit aus. Die Erkenntniss der Aussenwelt gründet Leibniz nicht auf die Wahrheit Gottes, sie ist nur durch Erfahrung gegeben; aber nicht aus der sinnlichen Evidenz, sondern aus der Uebereinstimmung der Vorstellungen folgt, dass sie mehr ist als ein Traum. Bei Leibniz hat die Logik also zwei Grundsätze. Die

Vernunft kann nicht alles erkennen; nur das Mögliche, nur das Nothwendige, nicht das Wirkliche.

Die Erkenntniss der ewigen und der thatsächlichen Wahrheiten leitet also Leibniz aus verschiedenen Quellen ab. Seine Erkenntnisstheorie ist doch im wesentlichen eine Bestreitung von Locke's Sensualismus, obgleich er wie dieser überzeugt ist, dass die Frage nach dem Ursprunge unserer Vorstellungen nicht bloss etwas Vorläufiges in der Philosophie ist, und dass man grosse Fortschritte gemacht haben muss, um diese Frage richtig zu lösen. Die nothwendigen Wahrheiten entspringen nicht aus den Sinnen, sondern aus den angeborenen Ideen des Verstandes. Als ausgebildete Gedanken freilich, womit der Mensch auf die Welt käme, sind sie nicht angeboren; aber die nothwendigen Wahrheiten werden anerkannt, sobald man sie versteht, und finden sich als Fertigkeiten in allen Menschen schon, bevor sie selbst zum Gegenstande des Denkens gemacht werden. Sie können auch ohne Bewusstsein in uns sein; denn es kann Vieles in uns sein, bevor wir es gedacht haben. Diese Wahrheiten sind dem Geiste insofern angeboren, als er sie in sich selbst findet und durch Nachdenken aus sich entdecken kann. Aus den Sinnen können sie nicht entspringen, denn die Sinne liefern uns nur Beispiele, nur particulare Wahrheiten; aus einer Sammlung vieler Particularitäten ergiebt sich aber keine allgemeine und nothwendige Wahrheit. Aber in der Erkenntniss seiner selbst findet der Geist die nothwendigen Wahrheiten; denn in der Seele selbst liegt Sein, Einheit, Wesen, Ursache, Gutes, Wahres, was sie aus sich selbst erkennt. Der Verstand selbst ist sich angeboren, und daher besitzen wir Erkenntniss a priori. Wenn der Sensualismus daher lehrte: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, so beschränkt Leibniz diesen Canon durch den Zusatz: nisi ipse intellectus. Der Verstand selbst stammt nicht aus den Sinnen und schöpft daher Erkenntniss aus sich selbst. In der Natur giebt es keine leere Tafel. In der Seele ist schon alles angelegt was sie wird. Die Seele entwickelt alles aus sich selbst. Aber ohne sinnliche Anregung besitzen wir thatsächlich keine Erkenntniss, und darin hat der Sensualismus Recht. Aeussere Gegenstände müssen uns auf uns selbst aufmerksam machen. Die Sinne liefern nur verworrene und dunkle Vorstellungen, erst der Verstand besitzt klare und deutliche Erkenntniss. Die Klarheit der Vorstellungen

liegt in der bestimmten Unterscheidung der Objecte, die Deutlichkeit derselben befähigt uns, auch die einzelnen Merkmale der Objecte mit bestimmtem Unterschiede anzugeben; zu jener bildet die Dunkelheit, zu dieser die Verworrenheit den Gegensatz. In den Sinnen verwirrt sich alles, da unzählige Eindrücke, welche beständig auf sie einwirken, zusammenfliessen. Die sinnlichen Vorstellungen sind nicht einfach, wie Locke irriger Weise annahm. Grün erscheint uns ein Sandhaufe, der zur Hälfte aus blauen, zur Hälfte aus gelben Körnchen besteht. Diese Vorstellungen der Sinne muss der Verstand erst deutlich machen und sie auf ihre einfachen Bestandtheile zurückführen. Aus dem Einfachen muss alles Zusammengesetzte erklärt werden. Der Verstand ist also die Quelle der einfachen, nothwendigen und allgemeinen Wahrheiten, aus den Sinnen entspringen nur verworrene Anregungen und die Erkenntniss zufälliger und singulärer Thatsachen. Im Verstande ist daher auch allein Realität. Das ist der Canon des Rationalismus, den Leibniz nur geschickter als Cartesius zu vertheidigen weiss. Die Sinne tragen doch nichts Wahrhaftes zur Erkenntniss bei. Die Seele trägt alle Wahrheit schon in sich; es kommt nur darauf an, sie zum Dasein zu bringen, und diesen Anlass geben die Sinne. Die Seele muss alle Erkenntniss aus sich selbst gewinnen, die Sinne geben dazu nur eine Anregung.

Die metaphysische Logik.

Von Anfang an ist die deutsche Philosophie bemüht gewesen, die einseitigen Richtungen, welche vor ihr herrschten, mit einander zu versöhnen. Sie wollte die Wahrheit, welche im Sensualismus und Empirismus, und die Wahrheit, welche im Rationalismus sich findet, mit einander verbinden. Ebenso aber geht ihr Streben auch dahin, den Naturalismus der neueren Philosophie zu verständigen mit dem Supranaturalismus der christlichen Philosophie, die Naturwissenschaft mit der Theologie, die kosmologische Wahrheit mit der theologischen. Daher hat sie eine Reaction ausgeübt gegen die letzten Endergebnisse aus der einseitig sensualistischen und rationalistischen Philosophie und hat sie erkennen gelehrt, dass auch in der mittelalterlichen Philosophie eine Berechtigung liege. Neben der Naturwissenschaft will sie die Theologie und neben der Theologie die Na-

turwissenschaft nach ihrer Wahrheit anerkannt sehen. Das ist der Wille, der durch die deutsche Philosophie geht.

Soll dies aber möglich sein, so muss die deutsche Philosophie selbst einen höheren Standpunkt einnehmen, als die Richtungen vor ihr. Diesen Standpunkt hat zuerst Kant gefunden. Er fasste die Philosophie auf als eine freie und unabhängige Wissenschaft, die sich ihren Begriff weder von der Empirie, noch von der Mathematik, noch von der Theologie vorschreiben lässt. Das hatte aber die Philosophie vorher gethan, indem sie einseitig in Einer Art der Wissenschaft das Ideal der Wissenschaft sah. Alle Wissenschaft sollte entweder empirisch sein oder mathematisch, kosmologisch oder theologisch. Kant fasste die Philosophie universeller als die Wissenschaft, welche selbst den Begriff der Wissenschaft zu bestimmen hat. Die Philosophie bestimmt den allgemeinen Begriff der Wissenschaft und daher auch ihren eigenen.

Wird die Philosophie aber so universell aufgefasst, so kann sie auch über die Wahrheit und Berechtigung einer jeden einzelnen Erkenntniss entscheiden, und die einseitigen Richtungen, welche vorher zur Geltung gekommen waren, mit einander verbinden zu einem Ganzen. Darauf gründet sich das Streben in der deutschen Philosophie, Empirismus und Rationalismus, Naturwissenschaft und Theologie zu versöhnen. Das haben auch Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher gewollt. Ob es ihnen in allen Stücken gelungen ist, das können wir hier nicht bestimmen. Ihre Aufgabe ist aber noch die der Gegenwart, woran alle mit zu arbeiten berufen sind.

Kant's transcendentale Logik.

Die transcendentale Logik Kant's ist der erste selbständige Versuch, Logik und Metaphysik mit einander zu verbinden. Auf eine solche Verbindung verweisen auch schon die inductive und demonstrative Logik, wenn sie selbst gleich darüber noch kein klares Bewusstsein besitzen, wie wir es bei Kant finden. Der Titel von Kant's Werk: „Kritik der reinen Vernunft", erinnert an die ähnlichen Titel der Schriften von Locke, Hume, Leibniz: „Untersuchungen über den menschlichen Verstand." So nennen sie ihre Logik. Sie wollen den menschlichen Verstand, die Vernunft untersuchen in Beziehung auf ihre Erkenntnisskraft. Die Untersuchung in diesen Werken (seit Herbort) geht

auf den Ursprung der Vorstellung zur Beurtheilung ihrer Wahrheit. Die Kraft der Vernunft geht auf die Erkenntniss der Dinge. Kant's Absicht ist es, das Erkenntnissvermögen der Vernunft selbst zu erkennen. Ueber die Möglichkeit der Erkenntniss soll die Philosophie entscheiden; das sei ihre Bestimmung. Er will von aller Erkenntniss den Grund in der Vernunft selbst auffinden. Kant setzt sich damit dem bisher obwaltenden skeptischen und dogmatischen Verfahren entgegen. Der Dogmatismus nimmt an, dass wir die Dinge erkennen wie sie sind, ohne jedoch diese Annahme zu begründen. Die Philosophie muss aber eine begründete Entscheidung darüber geben, ob und wie wir die Dinge erkennen können. Der Skepticismus meint, eine wahre Erkenntniss der Dinge finde nicht statt; es bleibe der ewige Zweifel. Allein auch das ist eine blosse Meinung, die ebenso unbegründet ist wie die Annahme des Dogmatismus vom Gegentheil, dass wir die Dinge erkennen wie sie sind. Beiden stellt sich Kant entgegen. Er verlangt, dass die Philosophie über diese Annahme und diesen Zweifel zu einem sicheren Resultate gelange, was sie nur kann, wenn sie die Erkenntnisskraft der Vernunft selbst erforscht. Kant nennt seine Philosophie die kritische, weil sie sich dies Problem nach der Möglichkeit der Erkenntniss stellt. Der Grund von aller Erkenntniss soll in der Vernunft selbst durch die Vernunft erforscht werden. Kritisch ist die Philosophie, sofern sie das Erkennen selbst erkennt.

Vor allem, sagt Kant, erfordern gewisse Erkenntnisse eine Begründung hinsichtlich ihres Ursprungs in der Vernunft. Für die empirischen Begriffe, die wir besitzen, ist eine solche Untersuchung nicht nothwendig. Die Erfahrung lehrt Jedermann ihren Ursprung, die Erfahrung selbst beglaubigt ihre Gültigkeit. Darüber sei eine weitere Nachforschung kaum erforderlich. Ihre allmähliche Bildung zu beschreiben, wie Locke das gethan, genügt allerdings überall nicht. Denn die Beobachtung kann über den Ursprung der Begriffe nichts aussagen. Sie zeigt nur die Thatsache, aber nicht ihren Ursprung. Die Untersuchung, welche Locke führt, berührt daher kaum das Problem, womit Kant es zu thun hat.

Auch der Ursprung gewisser Begriffe a priori ist an sich klar und bedarf keiner weiteren Nachforschung. Die Erkenntniss a priori, welche aus einer blossen Analyse unserer Begriffe

entsteht, lehrt die gewöhnliche formale Logik. Sie zeigt, wie gegebene Begriffe nach dem Satze des Widerspruchs analysirt oder klar und deutlich gemacht werden, womit wir an Erkenntniss nicht bereichert werden. Wenn der Schwefel ein Körper ist, so weiss ich a priori durch die blosse Analyse des Begriffes von einem Körper, dass der Schwefel nach drei Dimensionen ausgedehnt, wie ich aus blosser Erfahrung weiss, dass er gelb ist.

Also die empirischen und die apriorischen Urtheile aus blosser Analyse der Begriffe bedürfen keiner weiteren Nachforschung. Jene verstehen sich durch Erfahrung von selbst, und diese durch die formale Logik.

Es giebt aber noch eine dritte Klasse von Erkenntnissen, welche einer Begründung aus der Vernunft bedürfen. Das sind die Begriffe, welche aus synthetischen Urtheilen a priori hervorgehen. Daher stellt Kant sich das Problem: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Alle fortschreitende Erkenntniss vollzieht sich nach Kant in der Form von synthetischen Urtheilen. Dass es analytische und synthetische Urtheile giebt, das ist die Grundlage, aus der das Problem der Kantischen Philosophie hervorwächst.

Das Urtheil überhaupt ist eine Verbindung von zwei Begriffen, die sich zu einander wie Subject und Prädicat verhalten. Dabei kann der Prädicatsbegriff schon im Subjectsbegriff enthalten liegen; dann finden wir das Urtheil durch Analyse. Alle analytischen Urtheile beruhen auf der Identität oder dem Widerspruch. Das Urtheil: „alle Körper sind ausgedehnt“, ist ein analytisches Urtheil; denn im Begriffe des Körpers ist der Begriff der Ausdehnung schon enthalten. Durch solche Analyse wird meine Erkenntniss nicht erweitert; denn denke ich Körper, so denke ich auch Ausdehnung. Analytische Urtheile sind blosse Erläuterungsurtheile.

Von anderer Art sind die synthetischen Urtheile, wo der Prädicatsbegriff nicht aus dem Subjectsbegriff durch Analyse zu entnehmen ist. Im synthetischen Urtheil gehe ich durch den Prädicatsbegriff über den Subjectsbegriff hinaus, und so finde ich ein neues Urtheil und komme zu neuer Erkenntniss. Kant nennt deshalb die synthetischen Urtheile auch Erweiterungsurtheile.

Es giebt synthetische Urtheile a posteriori durch die Erfahrung. Erfahrung ist keine Analyse, sondern eine Synthese. In diesem Sinne ein synthetisches Urtheil ist das Urtheil: Ein

Körper ist schwer. Im Begriffe des Körpers ist der Begriff der Schwere nicht enthalten. Indem ich das Prädicat der Schwere hinzufüge, erweitere ich also den Begriff des Körpers, und zwar hat die Erfahrung es gelehrt, dass die (physischen) Körper fallen, dass sie schwer sind. Ein geometrischer Körper ist nicht schwer.

Es giebt nun aber auch synthetische Urtheile a priori, und was a priori ist, das ist schlechthin allgemeingültig und nothwendig. A priori ist das, was unabhängig von der Erfahrung erkannt und eingesehen wird, zunächst ein rein negativer Begriff. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit macht seine positive Bestimmung aus. In dem Begriffe des Geschehenen z. B liegt nur die Aufeinanderfolge von Begebenheiten, aber nichts davon, dass die eine die andere bewirkt oder verursacht. Wie kommt es nun, dass wir doch a priori urtheilen: alles, was geschieht, hat seine Ursache? Die Erfahrung zeigt uns überall keine Ursachen, sondern nur die Reihe der Begebenheiten, und durch blosse Analyse des Geschehens finden wir keine Ursachen. Dennoch verbindet unser Verstand mit dem Begriffe des Geschehens beständig das Urtheil, dass alles durch Ursachen geschieht. Woher haben wir diesen Begriff? Cartesius nannte ihn angeboren; Leibniz sagt: „er sitzt in uns, gewissermaassen unbewusst“; „er ist mit der Vernunft selbst gesetzt“, sagen die Rationalisten. Allein das constatirt nur die Thatsache, das erklärt nichts. Die Sensualisten, Hume zumal, halten ihn für zweifelhaft; er stamme aus den Sinnen vermittelst der Angewöhnung. Allein wie können wir uns etwas angewöhnen, was nicht schon der Möglichkeit nach in uns liegt? Und doch besitzen wir jenen Begriff thatsächlich, wogegen der Skepticismus schweigen muss; gegen die Thatsache kann er nicht mehr raisonniren. Woher stammt dieser Begriff, den wir nothwendig denken, wenn wir ein Geschehen wahrnehmen? Das ist das Problem Kant's. Nicht wie synthetische Urtheile a posteriori möglich sind, sondern wie synthetische Urtheile a priori möglich sind, fragt er. Die Möglichkeit der Erfahrung ist ausser Frage. Diese liegt vor uns, ausser uns; zu beweisen braucht man sie nicht. Aber a priori weiss ich, dass $36 = 3 \times 12$ ist, dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist. Nicht nach der zeitlichen Priorität ist das Apriori benannt, sondern nach seiner von der Erfahrung unabhängigen Gültigkeit. Durch jede Erfahrung wird es bestätigt, aber ich

weiss es ohne alle Erfahrung, also unabhängig von der Erfahrung, damit aber auch allgemeingültig und nothwendig, und solche allgemeingültige und nothwendige Erkenntniss streben wir in allen Wissenschaften an. Dass es synthetische Urtheile a priori giebt, das ist eine Thatsache; das beweist die Mathematik, die allgemeine Physik, auch der gemeine Menschenverstand. Auch dieser urtheilt synthetisch a priori: nichts geschieht ohne Ursache; nicht bloss alles, was geschehen ist, sondern auch morgen und in alle Zukunft wird nichts geschehen ohne Ursache.

Die Lösung dieses Problems, wie synthetische Urtheile a priori möglich sind, führt Kant zur Aufstellung der transcendentalen Logik. Als transcendentale Aesthetik, Analytik und Dialektik ist sie die Wissenschaft von den Formen des Anschauens und Denkens, welche die Erkenntniss bedingen. Diejenige Logik ist die transcendentale, welche den Ursprung und die Gültigkeit der Begriffe a priori erforscht, welche zu synthetischen Urtheilen in der Wissenschaft führen. Die formale Logik lehrt nur die Analyse gegebener Begriffe nach dem Satze des Widerspruchs. Alle Analysen setzen aber schon ursprüngliche Synthesen voraus. Es muss daher ausser der analytischen, d. i. formalen Logik, auch eine synthetische Logik geben, welche die ursprünglichen Synthesen in unserm Erkennen nachweist, worauf alle Analysen beruhen. Das ist die transcendentale Logik. Sie untersucht die Formen des Denkens, inwiefern darin der Ursprung der Begriffe a priori entdeckt werden kann.

Den Ursprung dieser Begriffe findet Kant also in den Formen des Anschauens und Denkens. Stoff und Form des Erkennens ist zu unterscheiden. Den Stoff liefern die Sinne als ein chaotisches Meer von Impressionen im Geiste; der Stoff muss formirt werden durch das Subject, welches erkennt. Die Form des Erkennens hat ihren Grund in uns. Die Formen des Erkennens sind bei allen Menschen gleich; alle müssen dieselben Formen anwenden, um zu erkennen. Die Formen liegen in uns, sie können nicht mit den Impressionen gegeben sein. Was in den Formen des Erkennens in uns vorgeht, das ist a priori, allgemein und nothwendig. Die Begriffe a priori sind also nicht angeboren, sondern sie werden erworben, nicht aus den Sinnen, sondern aus den Formen des Denkens.

Kant zuerst hat ein vollständiges System solcher Begriffe aufgestellt, wonach die Philosophie seit Plato gesucht hat. Er

war überzeugt, dass es so viele Begriffe a priori geben müsse, wie es Formen des Denkens giebt. So liegen in den Formen des Anschauens die Begriffe von Raum und Zeit, vermöge deren wir synthetisch zu urtheilen vermögen in der Mathematik, der Geometrie u. s. w. Aus den Formen des Denkens sind die übrigen Begriffe zu entnehmen. Das Denken aber besteht im Urtheilen; daher giebt es so viele Begriffe a priori, als es Formen des Urtheils giebt. So erhält Kant die Kategorieen, d. h. die allgemeinsten Prädicate. Die Quantität der Urtheile ergiebt die Kategorieen der Einheit, Vielheit, Allheit; die Qualität der Urtheile die der Realität, Negation, Limitation; die Relation der Urtheile die der Inhaerenz und Subsistenz, der Causalität und Dependenz, der Gemeinschaft und Wechselwirkung; die Modalität der Urtheile die der Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit.

Aber noch eine zweite Form hat das Denken, die des Schlusses. Aus den Schlussformen bringt die Vernunft in sich selber a priori die Ideen hervor, die Vernunftbegriffe des Ewigen und Unbedingten, und zwar aus der kategorischen Schlussform die Idee des allgemeinen Subjects oder der Seele; aus der hypothetischen Schlussform die Idee des allgemeinen Zusammenhangs der Ursachen, oder die Idee der Welt; aus der disjunctiven Schlussform die Idee des allgemeinen Grundes der Wechselwirkung oder die Idee der Gottheit.

Aller Stoff des Erkennens stammt also aus den Sinnen, alle Form aus dem erkennenden Subject. Kein Inhalt der Wahrnehmung ohne Form und Ordnung. In der sinnlichen Wahrnehmung vom Gegenstande wird das Apriorische zugleich mitgedacht: Ort, Zeit, Ding, Ursache u. s. f. Kant meinte, es lägen diese Begriffe in der Form des Denkens, nicht aber im Inhalt. Nur durch die Form wird der causale Zusammenhang bezeichnet, nicht durch den Inhalt. Die Sonne erwärmt den Stein. Zu Grunde liegen zwei Erfahrungen: die Sonne scheint, und der Stein ist warm. Der Verstand will diese zwei Thatsachen verstehen; das kann er nur vermittelst der Form, die er selbst hat; das ist in diesem Falle die hypothetische Urtheilsform: wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm, und daraus wird nach der Kategorie der Causalität: der Sonnenschein erwärmt den Stein. Bloss durch die Form der Verbindung wird es so ausgedrückt, dass der Sonnenschein den Stein warm macht. Es ist hierin kein besonderer Inhalt des Wahrnehmens, sondern

nur die Formirung im Urtheile. Der Stoff, den die Sinne liefern, ist noch kein Erkennen: erst die formende Kraft des Geistes macht das Erkennen, und diese formende Kraft ist dem Geiste immanent, bei allen Menschen gleich; nur der Stoff, den die Sinne liefern, ist so vielfach verschieden, als verschiedene Subjecte da sind. Die Formen dagegen, die der Geist anwendet, um aus dem von den Sinnen gelieferten Stoffe Begriffe zu construiren, sind allen Menschen eigen, und so entstehen daraus die allgemeinen und nothwendigen Begriffe a priori, deren Zahl in Folge dessen Kant anzugeben vermag. In allen Formen des Erkennens liegen also nach Kant solche Begriffe. Das sind aber die Begriffe der Ontologie und der Metaphysik; sie drücken Formen des Seins aus.

Indem Kant in den Formen des Erkennens den Ursprung der ontologischen Begriffe findet, hat er damit die metaphysische Logik gegründet. Darin liegt das Band zwischen Logik und Metaphysik. Die Formen des Denkens und der Inhalt des Denkens gehören zusammen.

Auf Kant's besondere Fassung dieser Verbindung und die Resultate, welche er daraus ableitet über das Wesen der menschlichen Erkenntniss, können wir hier in unserer Uebersicht über die Geschichte unserer Wissenschaft nicht ohne Kritik eingehen. Hier genügt es, gezeigt zu haben, wie Kant der Begründer der metaphysischen Logik geworden ist.

Nur das ist noch anzudeuten, woran sich zunächst die weitere Entwickelung knüpft. Kant zieht aus seinen Anschauungen das Resultat, dass wir nicht die Dinge wie sie an sich sind, sondern nur ihre Erscheinungen erkennen können, d. h. wie sie in den Formen unseres Denkens sind, nicht wie sie ausser diesen Formen sind. Da die Begriffe a priori für sich nur Formen des Denkens darstellen, geben sie für sich keine Erkenntniss; diese entspringt erst aus ihrer Anwendung auf die Erfahrung. Wir wissen nicht, ob jede Intelligenz in diesen Formen erkennen muss. Wir erkennen nur die anthropologische, nicht die absolute Wahrheit. Dass diese Formen nur menschlich sind, und dass der Mensch isolirt ist von der Natur, das ist der Grund dieser Einschränkung; sonst bliebe sie unverständlich. Der menschlichen Wahrheit kommt nur Allgemeingültigkeit zu; sie reicht nicht an die absolute Wahrheit, die Dinge an sich.

Den Abschluss macht deshalb erst der praktische Standpunkt, in

der Kritik der reinen Vernunft ist er nur vorweg genommen. Die praktische Vernunft stellt uns die absolute Wahrheit dar, welche in der sittlichen Gewissheit liegt; sie bedarf nicht der Kritik, denn sie ist überall nicht-erkennend, und nur die Erkenntniss soll kritisirt werden, der Wille aber nicht. Aus den Willensformen ergeben sich die Ideale der Pflicht, der Tugend, des höchsten Gutes.

Die Kritik der Urtheilskraft kommt dazu nur als eine nicht vorhergesehene Ergänzung. Die Formen der reflectirenden Urtheilskraft liefern die Begriffe der subjectiven Angemessenheit der Erfahrung an das Denken und der immanenten Zweckmässigkeit des Lebendigen.

Fichte's Wissenschaftslehre.

Die Philosophie, sagt Fichte, ist Wissenschaftslehre. Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche uns lehrt, was eine Wissenschaft oder das Wissen ist. Fichte geht damit einen Schritt weiter als Kant. Nach Kant soll die Philosophie wesentlich Theorie des Erkennens sein. Der Zweck von aller Erkenntniss, sagt Fichte, ist Wissenschaft. Daher ist die Philosophie Wissenschaftslehre.

Die Philosophie soll alles Wissen erklären. Nun lässt sich wohl ein Wissen aus dem andern erklären; zuletzt aber muss es ein Wissen geben, das durch kein anderes mehr, sondern nur durch sich selbst erklärt werden kann. Es giebt also ein letztes Wissen oder Bewusstsein, das sich aus nichts anderem als aus sich selbst erklären lässt. Das ist das Selbstbewusstsein oder das Ich. Bewusstsein des vernünftigen Wesens von sich selbst ist das Ich.

Ist das Ich vernünftiges Bewusstsein und kann das Bewusstsein nur aus sich selbst erklärt werden, so muss man auch annehmen, dass das Bewusstsein sich selbst frei hervorbringt. Mein Bewusstsein kann ich nur in mir selbst hervorbringen; wäre es von einem Andern hervorgebracht, so würde es sein und nicht mein Bewusstsein sein. Das Bewusstsein ist daher causa sui. Das Ich setzt sich selber und weiss durch sein Sichselbstsetzen. Der tiefste Grund von allem Wissen und Bewusstsein, sagt Fichte daher, ist die freie That. Das Bewusstsein setzt ein freies Handeln und Produciren voraus. Die Bedingung des Wissens ist die Freiheit. In jedem Wissen sei daher nur so

viel Wahrheit enthalten, als es selbst ein freies ist. Nur was ich frei im Gedanken erzeugen kann, weiss ich. Was ich nicht hervorbringen kann, verstehe ich nicht. Fichte gründet alles Wissen auf der Freiheit des Ichs; darin liegt ein neues Kriterion des Erkennens.

Die Freiheit ist der Grund nicht nur des Handelns, sondern anch des Wissens. Das ist Fichte's Standpunkt des ethischen Idealismus, der als subjectiver Idealismus nicht richtig bezeichet wird. Darin liegt zugleich die Aufhebung von Kant's Primat der praktischen Vernunft, da die Freiheit ebensosehr auch im Wissen ist.

Wenn nun aber alles Wissen aus den freien Thätigkeiten des Geistes entstehen soll, so muss die Philosophie, meint Fichte, die Geschichte des Bewusstseins aus dem Begriffe des Bewusstseins und nicht aus gegebenen Thatsachen darstellen. Nicht auf einmal kann der freie Geist sich realisiren; er muss dazn die verschiedenen Stufen hindurchgehen. Der Geist ist im Anfang nicht frei; denn frei kann er nur sein durch sich selbst, seine Freiheit muss er sich erwerben. Um frei zu sein, muss er frei werden. Der Geist hat eine Geschichte seines Bewusstseins, und diese Geschichte des Bewusstseins muss die Philosophie construiren, wenn sie alles Wissen ableiten soll. Die nothwendigen Entwickelnngsstufen des Bewusstseins muss sie aus den Begriffen nachweisen, in denen der Geist zur Freiheit und znm vollkommenen Wissen gelangt. Sein Ziel, die Freiheit, erreicht der Geist nur, indem er durch alle nothwendigen Entwickelungsstufen des Bewusstseins hindurchschreitet. So entsteht für Fichte die Aufgabe einer Construction des Wissens, des Bewusstseins, der Wissenschaft, als eine nothwendige Ableitung aller Formen des Denkens und aller Begriffe a priori.

Anfänglich ist der Geist abhängig von Gesetzen, von Schranken, Affectionen. Der Geist, der Ich ist, der von sich selber weiss, ist noch abhängig, noch beschränkt, gehemmt, hat noch ein Nicht-Ich neben und in sich. Wäre das Ich bloss Ich, so wäre es am Ziele nnd hätte die absolute Freiheit, die doch das unendlich ferne Ziel ist. Ich ist also im Anfang gehemmt, und was mich hemmt, ist nicht Ich, sondern ein Anderes. Was es ist, weiss ich nicht, nur dass es ein Nicht-Ich ist. Ein Nicht-Ich hat das Ich angestossen, in Folge dessen ist das Ich in Bewegung gekommen. Nun entsteht eine Evolntion', denn der

Geist will aus dieser Abhängigkeit vom Nicht-Ich heraus, seine Freiheit, die Sittlichkeit, die Wahrheit erkämpfen.

Alles Wissen hat nun aber auch ein Object, das darin erkannt wird. Die Theorie von der Production des Wissens muss daher zugleich handeln von den Objecten, welche darin erkannt werden. Die Logik muss mit Metaphysik verbunden sein. Wenn die Philosophie daher die nothwendigen Entwickelungsstufen des Geistes darstellt, so wird diese Geschichte des Bewusstseins zugleich eine Darstellung sein der Objecte des Wissens. Auf jeder Entwickelungsstufe wird das Wissen auch einen anderen Inhalt, ein anderes Object haben. Die Entwickelungsstufen des Bewusstseins stellen zugleich den verschiedenen Inhalt des Bewusstseins dar. So ist denn die ganze Welt der Objecte nach ihren Grundgesetzen, wiefern sie allgemein und nothwendig ist, zu construiren von dem Ich aus, von der Geschichte des Bewusstseins aus.

Hieraus folgt also zuerst die Verbindung von Logik und Metaphysik, sodann dies, dass die Logik selbst ihrer Form nach eine philosophische Wissenschaft sein muss. Diese Forderung hat zuerst Fichte aufgestellt, dem sich dann Hegel, Schleiermacher und Andere anschlossen. Die Philosophie soll alles Wissen aus seinem Principe ableiten. Sie kann daher die Formen und Gesetze des Denkens nicht mehr als bloss durch die Empirie gegeben aufnehmen, sondern muss sie selbst ableiten. So hat Fichte zuerst Logik als philosophische Wissenschaft gefordert. Endlich, soll die Philosophie das leisten, so muss sie selbst eine eigene Methode der Ableitung besitzen neben Empirie und Mathematik. Eine selbständige und freie Wissenschaft ist die Philosophie erst durch ihre immanente Methode des Erkennens. Das ist eine Ergänzung Kant's, die Fichte vollendet hat. Die Methode, welche Fichte dafür selbst aufstellt, hat namentlich Hegel zur Dialektik des Gedankens ausgebildet.

In diesem Sinne soll Fichte's Wissenschaftslehre eine Entwickelungsgeschichte des Bewusstseins zeichnen. Alle Formen, Kategorieen und Ideen des Geistes müssen aus dem Begriffe des Ich abgeleitet werden, die Kant als gegeben annimmt. Sie sind die nothwendigen Formen der Entwickelung des Geistes, um sein Ziel zu erreichen, Schranken, die er überwinden muss. Die beste Darstellung der Lösung dieses Problems findet sich in den „Thatsachen des Bewusstseins“, 1817, und in der „Wissenschaftslehre“, 1810. (S, W. II. 535—709). Fichte unterscheidet 1. das

theoretische Bewusstsein und in demselben die Stufen des Bewusstseins einer Aussenwelt, des Selbstbewusstseins und der intelligiblen Welt oder des reinen Denkens; 2. die sittliche Welt oder das praktische Bewusstsein; 3. das religiöse Bewusstsein und die göttliche Welt, wo sich der vernünftige Geist als Bild des Absoluten erkennt.

Schelling.

Die Grundlage, worauf Hegel's Logik erbaut ist, hat Schelling gegeben. Wir werden ihn daher schon deshalb in Betracht ziehen müssen. Schelling hat sich weniger mit den allgemeinen Theilen der Philosophie, mit der Logik und Metaphysik beschäftigt; er hat seine Thätigkeit weit mehr dem besonderen Theil, der Physik und Ethik, der Philosophie der Natur und des Geistes zugewandt. Um aber Hegel's Logik richtig aufzufassen, muss man Schelling's Ideen kennen, wovon Hegel als von zugestandenen Voraussetzungen ausgeht. Eine Schwierigkeit für das Studium Hegel's liegt hierin, dass er Schelling's Ideen stillschweigend voraussetzte. Aber auch abgesehen von Hegel verdienen Schelling's allgemeine Gedanken für die Grundlegung der Logik und Metaphysik hier erwähnt zu werden.

Die Schelling'sche Philosophie heisst die Identitätsphilosophie; denn Schelling gründet alle Erkenntniss auf der Identität von Denken und Sein. Das ist das Princip, welches Schelling zuerst wieder geltend gemacht hat. Es kommt nun vor allem darauf an, dies richtig zu verstehen. Erkenntniss, meint Schelling, ist nur möglich, wenn das erkennende Subject die erkannte Sache selbst ist. Das erkennende Wesen muss sein, was es erkennt. Das Sein bedingt die Erkenntniss. Das erkennende Subject muss dasselbe sein, wie das erkannte Object.

Es ist das ein Gedanke, den wir schon bei den Alten finden: Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt, Erde durch Erde, Wasser durch Wasser, Luft durch Luft und Feuer durch Feuer. So Empedokles, so Pythagoras. Das Princip der Dinge ist stets auch das Princip der Seele; sie muss sein, was sie erkennt. Ist das Princip der Dinge Feuer, so auch die Seele, wie bei Heraklit. Ist das Princip der Dinge Luft, so auch die Seele, wie bei Anaximenes. Nach den Pythagoreern ist die Seele eine Zahl; nach Platon setzt die Seele sich aus zwei Substanzen zusammen, aus Materie und Vernunft, damit sie beide erkennen kann. Diesen Gedanken hat Schelling nun erneuert und in eigen-

thümlicher Weise durchgeführt. Das Sein bedingt die Erkenntniss. Die Sache selbst muss ihrem Erkanntwerden vorhergehen. Und zwar das erkennende Subject muss selbst sein, was es erkennt.

Nun gilt dies offenbar unverkürzt nur von Gott, der Eins und Alles ist und deshalb auch Alles erkennt. Der Mensch aber ist nicht Alles; wie ist er nun dennoch der Erkenntniss aller Dinge mächtig? Nach Schelling deshalb, weil der Mensch der Mikrokosmus ist. Er ist der Inbegriff aller Stoffe, Kräfte, Gestalten und Arten des Seins, welche im Makrokosmus vertheilt sind, und das höchste und letzte Product der zeugenden Naturkraft, worin sie sich ganz zur Darstellung bringt. Da der Mensch nun substantiell die Welt selbst im Kleinen ist, so vermag er auch die Welt im Grossen zu erkennen. Die Kraft, welche zuerst eine Welt des Seins hervorgebracht hat, ist dieselbe, welche in uns zum Bewusstsein gelangt. Es muss also stets die Wirklichkeit dem Gedanken vorhergehen, der sie erkennt. Sie muss in einem Punkte sich concentriren, um zum Bewusstsein zu gelangen. Der Geist muss erst eine Wirklichkeit produciren, um sie erkennen zu können. Deshalb liegt nach Schelling dem Bewusstsein, der Intelligenz und Persönlichkeit, aller Weisheit und Güte, eine Natur zu Grunde, woraus sie selbst geworden sind. Das ist das unvordenkliche Sein, das unveräusserliche Sein, das durch kein Denken aufgehoben werden kann. Die Kraft, welche ursprünglich die Natur hervorgebracht hat, ist dieselbe, welche das Bewusstsein hervorbringt. Nicht bloss in der Natur, sondern auch in der Geschichte ist die Wirklichkeit früher, als sie erkannt wird. Sie selbst erzeugt ein Product, worin sie sich concentrirt und dann erkennt. Was die Intelligenz erkennt, ist vorher von ihr bewusstlos producirt. Bewusstlos handeln die Völker in ihrem religiösen, politischen und sozialen Leben; sie schaffen eine Welt der Objecte, die nachher zum Bewusstsein kommt. Daher gelingt die Erkenntniss nur einer vollen und ganzen Persönlichkeit, die alle Richtungen des Lebens in sich sammelt und concentrirt. — Das ist also die vielbesprochene Identität von Denken und Sein. Ihr verständlicher Sinn ist der so eben von uns entwickelte.

Schelling fasst daher im Gegensatze zu Kant und Fichte am Wissen, am Erkennen, am Denken eine Seite auf, wovon er mit Recht sagen konnte, dass alle frühere Philosophie sie vernachlässigt habe. Das ist die Seite der Objectivität, der

Gegenständlichkeit, der Realität, des Seins. Alles Denken, Wissen, Erkennen setzt ein Sein voraus. Und er behauptet nun: dasselbe ist das Ideale und das Reale, die Wirklichkeit und ihre Idee. Danach sieht er nun die Welt an. Was in der ewigen Idee der Dinge mit einander zur Einheit verbunden ist, das stellt sich in der Realität in einer Vielheit von Existenzen ausser- und nacheinander dar. Beides ist dasselbe: nur dass in der Idee in einer Einheit zusammen existirt, was in der Realität als Vielheit ausser und nach einander sich entwickelt. Ein Beispiel ist der Staat. Die wirklichen Staaten in der Geschichte stellen nur die einzelnen Momente des idealen Staates dar, der sie in einer Einheit umfasst. Jeder stellt nur Ein Moment der Idee dar, alle zusammen aber die ganze Idee. Beides ist daher dasselbe.

Das ist die Identität des Denkens mit dem Sein, welche Schelling zuerst aufgestellt und worauf Hegel seine Logik gegründet hat.

Hegel.

Hegel hat unstreitig die umfassendste Darstellung von der metaphysischen Logik gegeben. Er verbindet Logik und Metaphysik mit einander zu voller Einheit. Er will die Ideen realisiren, welche Kant's transcendentaler Logik zu Grunde liegen, indem er von Schelling's Annahme der Identität des Realen und Idealen ausgeht. Zugleich aber schliesst er sich an Fichte an, indem er die Logik als philosophische Wissenschaft ihrer Form nach darstellt. So vereinigen sich in seiner Logik die drei Reihen von Motiven, die in Kant, in Fichte, in Schelling wurzeln. Wir betrachten seine Logik hier nach ihrer Form und nach ihrem Inhalt.

Was zunächst die Form anbetrifft, so schliesst sich Hegel an Fichte an, indem er fordert, dass die Logik auch ihrer Form nach eine philosophische Wissenschaft sein müsse. Sie soll mit der philosophischen Methode bearbeitet werden. Das hat Hegel vorzüglich geltend gemacht. Alle ihre Begriffe und Grundsätze sollen aus einer Einheit abgeleitet werden. Hegel hat nun in eigenthümlicher Weise diese Methode der Philosophie: alles aus einer Einheit abzuleiten, bestimmt. Er nennt sie die dialektische, denn die Dialektik des Gedankens ist der treibende Grund dieser Methode. Philosophisches Denken ist dialektisches Denken.

Diese Gedankenentwickelung geschieht in uns von selbst, worin eine Aehnlichkeit mit der Ansicht von Hume und mit dem Sensualismus überhaupt zu finden ist. Das Subject hat dabei nichts zu thun als seine Vorurtheile abzulegen und der gesetzmässigen Dialektik des Denkens zuzuschauen. Wenn wir wahrhaft denken, denken wir nicht, sondern die Wahrheit wird in uns gedacht. Hegel beschreibt dies als ein passives Verhalten. Das Denken ist ein Process, der sich in uns vollzieht; wir in unserer Subjectivität sind passiv dabei, blosse Zuschauer.

Dies Denken nun stellt die wahre Entwickelung der Sache dar. Denn die Dinge sind nichts anderes, als was die nothwendige Entwickelung des Gedankens bestimmt. Die Nothwendigkeit der Entwickelung des Gedankens ist das Maass der Wirklichkeit und der Wahrheit. Die Dinge sind wie sie nothwendig gedacht werden. Das ist der Canon des consequenten Rationalismus, oder da man dies Wort nicht gerne hört, der bloss speculativen Philosophie. Nichts anderes ist, als was die Entwickelung des Gedankens nothwendig bestimmt. Wie die Begriffe im Denken nothwendig auf einander folgen, so und nicht anders entwickeln sich die Dinge. Die nothwendige Reihenfolge der Begriffe stellt die Geschichte ihrer Gegenstände vor.

In der Dialektik ist also die Wahrheit das Resultat als die Einheit widersprechender Gegentheile. Sie ist die Gedankenentwickelung, welche vom Subjecte unabhängig sich vollzieht und mit der Sache selbst übereinstimmt. Eine solche Entwickelung des Seins und des Denkens soll die Logik darstellen.

Jeder einzelne Gedanke denkt nur einen Bruchtheil der Wahrheit, damit hat er einen Mangel, einen Widerspruch an sich. Dieser Widerspruch kann nur aufgehoben, der Mangel nur ergänzt werden durch einen andern Gedanken. Aber auch dieser ist nur ein einzelner und mit Mangel und Widerspruch behaftet; zur Wahrheit also kommen wir erst dadurch, dass wir die einzelnen Gedanken zu einer höheren Einheit verbinden. Diese Gedankenentwickelung findet in uns statt ohne unser Zuthun; wir schauen nur passiv der Gedankenentwickelung in uns zu, für die wir nur das Medium sind.

Die Logik ist ihrem Inhalt nach die Wissenschaft vom Absoluten oder der absoluten Idee im Denken, der Idee im Denken, bevor sie in der Materie realisirt, im Geiste zum Selbstbewusstsein gekommen ist. Die Logik ist die Construction der Ge-

schichte des Denkens. Die Kategorien werden nicht nur als Formen des subjectiven Denkens betrachtet, sondern auch als Formen des objectiven Seins. Das Absolute ist die Einheit von Sein und Denken. Die Logik hat die Aufgabe, diese Einheit von Denken und Sein zu entwickeln. Sie zerfällt in zwei Theile: in die objective Logik, welche vom Sein handelt, und in die subjective Logik, welche vom Denken handelt. Sie ist also zugleich Metaphysik und Logik. Da es die Bestimmung der Logik ist, die Einheit von Denken und Sein nachzuweisen, so muss sie in ihrem objectiven Theile zeigen, dass alles Sein seinem Wesen und seinem tiefsten Grunde nach ein Gedanke ist, und in ihrem subjectiven Theile, dass alles Denken auf der anderen Seite Realität und Objectivität besitzt. Die Einheit von Denken und Sein wird also von beiden Seiten nachgewiesen. „Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muss sich vor ihm aufthun und seinen Reichthum und seine Tiefe ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.“

Den Beweis, den Hegel führt, können wir hier nicht ausführen; wir können nur angeben, wie er geführt wird. Hegel meint, die Bestimmung des objectiven Seins, welches dem Denken vorhergeht und zu Grunde liegt, sei es, erkannt und begriffen zu werden. Darum ist es und entwickelt es sich. Soll alles Sein erkannt und begriffen werden, so muss das objective Sein selbst ein subjectives Sein hervorbringen, das dasselbe erkennt und zum Bewusstsein bringt. Die objective Logik zeigt nun, durch welche verschiedenen Stufen der Entwickelung das objective Sein hindurchgeht, um endlich ein es begreifendes Subject hervorzubringen. Dies ist nun der Process der Entwickelung, dass alles Wirkliche gedacht und alles Gedachte wirklich wird. Aus der Wechselwirkung geht der Begriff hervor.

Auf der anderen Seite aber, wenn ein subjectives Sein aus dem objectiven hervorgeht, so müssen nun auch die Gedanken und Begriffe desselben wieder umgekehrt ein objectives Sein aus sich selbst hervorbringen, da sie nur dadurch Wahrheit erlangen. Die gesammte Wirklichkeit, alles Sein, — das soll also Hegel's Logik zeigen, — ist nur dieser Process. worin das objective Sein durch seine Entwickelung endlich ein Subject hervorbringt, welches das Sein erkennt, vorstellt, begreift, und worin andererseits die Begriffe wieder objectivirt werden. Wenn

das nun aber der Fall ist, so zeigt es sich, dass das Sein dem Denken und das Denken dem Sein gleich ist.

Dieser Process, worin sich das Sein in Denken und das Denken in eine objective Existenz verwandelt, ist ein objectiver Vorgang in den Dingen selbst. Wir selbst sind nur die Zuschauer bei diesem Weltprocesse, welcher bewirkt, dass alles Reale ein Ideales und alles Ideale realisirt wird. Dieser Verwandlungsprocess von Sein und Denken ist das Absolute selbst, der sich auch in uns vollzieht und darin sich eine momentane Existenz verschafft. Daher sind alle einzelnen Formen des Seins wie des Denkens unvollkommen, mangelhaft, widersprechend; sie sind alle nur Entwickelungsstufen des Absoluten; die volle Wahrheit ist nur in der Gesammtheit aller Entwicklungsstufen des Seins wie des Denkens.

Der Hegel eigenthümliche Standpunkt ist also der, dass er die absolute Identität behauptet und daher nachweisen will, dass das Sein selbst sich in Gedanken umsetzt und verwandelt, und umgekehrt auch das Denken in Sein, so dass nur dieser Process der Verwandlung die volle Wahrheit ist. Immer ist die Erkenntnisstheorie abhängig von der Weltansicht und die Weltansicht von der Erkenntnisstheorie. Der Ansicht über das Wesen, den Ursprung und den Endzweck der Dinge entspricht eine gleiche über Wesen, Vorgang und Zweck des Denkens. Hegel's allgemeine Ansicht ist nur eine Wiederholung von Schelling's Naturphilosophie, wodurch auch bewiesen wird, dass die erste Philosophie hier für sich selbst nichts ist, die Metaphysik hier nur Physik oder Naturphilosophie ist. Es giebt zwei hauptsächliche Arten der Verbindung von Logik und Metaphysik, erstens wie sie bei Kant und zweitens wie sie bei Hegel und auch schon bei Schelling erscheint. Nach Kant entspringen aus den Formen des Denkens Begriffe von den Gegenständen des Denkens, d. h. aus der Logik entspringt eine Metaphysik; zu Grunde liegt eine Analogie zwischen den Formen des Denkens und den Begriffen von Gegenständen. In ähnlicher Weise inducirt auch Schleiermacher aus den Formen des Denkens die Grundbegriffe des Seins: dem Begriff und dem Urtheil entspricht die Substantialität und die Causalität. Nach Hegel dagegen geht aus dem objectiven Sein das Denken hervor, aus der Materie der Geist, und dieser entspricht in seiner Entwickelung den Formen des objectiven Seins. Hegel fasst das Denken als eine Physis, als ein leidendes, passives Verhalten.

Schleiermacher.

Wie die Platoniker nennt Schleiermacher die Logik die Dialektik, welche zugleich die Metaphysik mit in sich umfasst. An Platon schliesst sich Schleiermacher an. Die Dialektik entwickelt die Grundsätze für die Kunst der Gesprächsführung im Gebiete des reinen Denkens. Sie soll uns lehren, nach welchen Grundsätzen wir ein Gespräch zu führen haben, wenn wir denken, um zu wissen. Die Dialektik ist Kunstlehre, da die Philosophie noch nicht als Wissenschaft existirt. Das Denken ist keine Physis, sondern Kunst, um zum Wissen zu gelangen.

Ein Gespräch findet nun statt entweder zwischen zweien oder mehreren sich Unterredenden; es ist ein Gespräch im engeren Sinne, oder einer redet mit sich selbst. Jedes Gespräch aber entspringt aus Meinungsverschiedenheit; aus dem Streite ihrer verschiedenen Ansichten geht das Gespräch hervor. Ist dasselbe ein Selbstgespräch, so setzt es ebenso eine Verschiedenheit der eigenen Gedanken voraus, die mit einander nicht übereinstimmen, im Widerstreite sich befinden. Unsere verschiedenen Gedanken fordern uns zum Selbstgespräch auf. In beiden Fällen findet aber auch zugleich eine Differenz statt zwischen den Gedanken und den Gegenständen. Die Differenz der Gedanken unter sich und mit ihren Gegenständen ruft das Gespräch hervor. Der eine Gedanke stellt die Sache anders dar als der andere, und aus dieser Differenz von Sein und Denken geht das Gespräch hervor.

Das Gespräch wird geführt, um den Streit aufzuheben. Der Streit wird aber aufgehoben, wenn die Gedanken mit sich selbst übereinstimmen und wenn die Gedanken mit dem Sein übereinstimmen. Die Dialektik, welche uns zeigen soll, wie wir den Streit aufheben und zu einer Einheit kommen, fordert zweierlei: 1. Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein und 2. Allgemeingültigkeit des Gedankens. Die Dialektik hat daher zwei Aufgaben zu lösen: zu zeigen, wie das Sein mit dem Denken übereinstimmt, und sodann, nach welchen Regeln und Gesetzen wir im Denken verfahren müssen, um zu allgemeingültigen Resultaten zu kommen. Sie zerfällt daher in zwei Theile, in den transcendentalen Theil und in den technischen Theil.

Der transcendentale Theil zeigt, wie Denken und Sein übereinstimmen. Er untersucht die verschiedenen Formen des

Denkens nach ihrer Uebereinstimmung mit dem Sein. Der technische Theil behandelt die Regeln und Gesetze für alles Denken, um zur Uebereinstimmung der Gedanken unter einander und damit zum allgemeingültigen Denken zu kommen. Die gesetzmässige Ausbildung des Denkens und die Uebereinstimmung desselben mit dem Sein hebt allen Streit auf und führt zum Wissen. Die Dialektik ist also die wahre Wissenschaftslehre, die Theorie der Kunst, welche alle Wissenschaft bildet. Sie ist also zugleich Logik und Metaphysik.

Der Erreichung dieses Zieles aber, meint Schleiermacher, stellen sich unüberwindliche Hindernisse entgegen. Ein Hinderniss liegt in der Persönlichkeit und in der Nationalität des Denkens. Diese verhindert, dass wir zu allgemeingültigen Resultaten gelangen. Denn in jeder Person hat das Denken einen anderen Anfang, und die zufälligen Formen der Sprache machen alles Denken zu einem beschränkten. Ebenso reichen die Formen des Denkens nicht aus, das Sein vollkommen zu decken, da im Begriff immer der Gegensatz bleibt zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, und im Urtheil der Gegensatz zwischen dem Subject und dem Prädicat. Der Begriff reicht nicht an den Gegenstand, das Urtheil nicht an die Thatsache heran.

In diesen Resultaten weicht Schleiermacher weit ab von Schelling und Hegel, so sehr er im Anfange mit ihnen übereinstimmt. Denn während diese das absolute Wissen als realisirt ansehen, ist nach Schleiermacher die Uebereinstimmung von Denken und Sein unerreichbar, und ebenso die Allgemeingültigkeit, weil das Denken in jedem einen anderen Ausgangspunkt hat wegen der Nationalität der Sprache. Daher sind alle Begriffe im Werden, im Flusse. Erfahrung und Speculation, Physik und Ethik einigen sich noch nicht. Wir sind keine Denkmaschinen, keine Medien für die Verwandlung des Realen in das Ideale, sondern Personen, Individuen. Damit hat Schleiermacher einschränkend, ermässigend, ernüchternd gewirkt. Die Logik ist noch keine Wissenschaft, sondern Kunstlehre vom Denken, welches Wissen erst noch werden will. Wir haben kein universelles Denken; unser Denken ist mit unserer Person verbunden, und darum denken wir eigenthümlich, nicht bloss logisch; das Denken vollzieht sich nur in der Sprache, ist abhängig von der Sprache; durch die nationale Sprache wird auch unser Denken national gefärbt. Diese Schranken lassen sich

niemals ganz aufheben; darum lässt sich niemals eine universale Logik aufstellen. Unsere Gedanken sind nicht die Dinge. Nur im Grunde des Seins, in Gott, dem Absoluten, setzen wir solche Uebereinstimmung voraus; die Gedanken Gottes sind die Dinge selbst.

Die Restauration der formalen Logik durch Herbart.

Die Ansicht, dass die neuere Philosophie überall bestrebt ist, eine Reform der Logik zu gewinnen, scheint bei Herbart keine Bestätigung zu finden. Denn nach Herbart ist die Logik wesentlich formal. Seine Logik ist die formale. Er rechnet es sich als ein besonderes Verdienst an, dass er die formale Logik restaurirt habe. Sie war allerdings über alle Reformbestrebungen der neueren Philosophie in Vergessenheit gerathen. Man beachtete sie nicht mehr, ja man kannte ihre Lehren nicht. Und doch enthält sie manche Lehren, die wichtig und beachtenswerth sind und die von keiner Logik ignorirt werden dürfen, wie z. B. die Lehre über die Gesetze des Denkens, die vielfach missverstanden waren. Man hatte sie einfach als Ballast über Bord geworfen.

Wenn Herbart dagegen polemisirt, so ist er offenbar im Rechte. Die formale Logik ist ein altes Erkenntniss der Philosophie, das man nicht gänzlich vergessen soll; alle Reformen schliessen sich an sie an und beziehen sich auf sie. Sie ist die bleibende geschichtliche Grundlage ihrer Reform, und so lange sie noch nicht ganz darin aufgeht, wird man sie immer mit in Betracht ziehen müssen.

Herbart will sie aber restauriren, indem er zugleich alle Reformen derselben verwirft und wieder wegzuschaffen sucht. Es ist das ein reactionäres Bestreben, welches man ebenso wenig billigen kann wie die übereilte Revolution, die ihre geschichtliche Grundlage vergessen hat. Und gleichwohl, obwohl Herbart nur beabsichtigt, die formale Logik wieder herzustellen, sieht er sich doch genöthigt, in Einem Punkte eine Ergänzung derselben zu fordern. Er ist daher mit sich selbst im Widerspruch. Er will sie nur restauriren, und sieht sich doch genöthigt, sie zu ergänzen. Dies beweist und bestätigt aber zugleich die ausnahmslose Allgemeingültigkeit des Satzes, dass die gesammte neuere Philosophie die Logik zu reformiren bestrebt ist.

Die Ergänzung nun, welche Herbart fordert, ist folgende: Die Aufgabe der Logik bestehe darin, unsere Begriffe klar und deutlich zu machen. Dazu dienen alle ihre Operationen. Allein es finden sich nun, behauptet er, in der Erfahrung Begriffe gegeben, die, je deutlicher man sie mache, um desto widersprechender werden. Das sind die Begriffe eines Dinges mit vielen Eigenschaften, der Veränderung der Materie, und des Ichs, des Selbstbewusstseins. In diesen Begriffen sind Widersprüche enthalten, die um so mehr hervortreten, je deutlicher die Logik sie zu machen versucht. Widersprechend ist, dass Eines Vieles ist, dass im Werden Sein und Nicht-Sein verbunden werden, dass die einfache Seele sich in Subject und Object verdoppelt. Es giebt also Erfahrungsbegriffe, welche die Logik nicht zu bearbeiten vermag, wofür ihre Mittel und Methoden nicht ausreichen. Herbart fordert daher zur Ergänzung der Logik eine Methodik, welche uns in den Stand setzt, den Widerspruch in den Erfahrungsbegriffen zu lösen. Die Logik selbst erklärte er für mangelhaft, da sie kein Verfahren enthalte, die Widersprüche in diesen Erfahrungsbegriffen zu lösen.

Mit der Lösung dieser Widersprüche soll sich nach Herbart die Metaphysik beschäftigen, welche die Wissenschaft ist von der Auflösung der widersprechenden Erfahrungsbegriffe. Die formale Logik genügt daher nicht für die Metaphysik; sie ist eine Methodenlehre der Wissenschaft, welche die Methode der Metaphysik nicht mit umfasst. Daher hat Herbart selbst zu ihrer Ergänzung eine solche Methodik gegeben, welche er die Methode der Beziehungen nennt, welche gedacht werden müssen zur Lösung der angegebenen Widersprüche. Er selbst also betreibt die Reform der Logik, obgleich er nur die formale Logik hat restauriren wollen. Er selbst hat den Mangel der letzteren durch den Versuch einer Ergänzung desselben nachgewiesen.

Trendelenburg's logische Untersuchungen.

Unter den Werken, die nach Hegel's Logik die Fragen dieser Wissenschaft von einem neuen Standpunkte aufgefasst haben, werden mit Recht Trendelenburg's logische Untersuchungen hervorgehoben. Trendelenburg geht von der Kritik der formalen Logik und der metaphysischen Logik Hegel's aus. Er findet beide mangelhaft und fordert zu ihrer Ergänzung eine neue Bearbeitung der Logik.

Der Mangel der formalen Logik besteht nach ihm in der Trennung des Denkens vom Sein. Sie will die Formen des Denkens für sich erkennen, vermag dies aber nicht durchzuführen, indem sie überall genöthigt wird, den Gegenstand des Denkens zu berücksichtigen. Sie ist daher mangelhaft, da sie von einer Trennung des Denkens und Seins ausgeht, welche sich nicht durchführen lässt.

Die metaphysische Logik hinwiederum verfalle in den entgegengesetzten Fehler. Sie geht von einer völligen Identität des Denkens und Seins aus und will aus der Selbstbewegung des Gedankens die Entwickelung der Dinge ableiten; aus dem Denken selbst will sie die Erkenntniss des Seins schöpfen. Sie gelange dazu aber nur, indem sie unberechtigterweise die Anschauung zu Hülfe nimmt. Aus dem Denken allein lasse sich ohne Hülfe der Anschauung das Sein nicht erkennen. Der Mangel der metaphysischen Logik liege also in der Vernachlässigung der Anschauung, mit deren Hülfe das Denken allein im Stande sei, zur Erkenntniss des Seins zu gelangen.

Die Logik müsse sich daher das Problem stellen, zu erklären, wie das Denken zum Sein kommt und das Sein in das Denken tritt. Sie müsse die Möglichkeit erklären, wie Denken und Sein, die ursprünglich in einem Gegensatze zu einander stehen, doch mit einander übereinstimmen können.

Wenn Sein und Denken aber im Erkennen übereinstimmen, so muss es etwas beiden gemeinsames geben, das, da es das Sein mit dem Denken vermitteln soll, nur eine einfache und ursprüngliche Thätigkeit sein könne. Nur eine Thätigkeit kann das Gemeinsame sein, da es beide Glieder vermitteln soll; diese Thätigkeit muss eine einfache und ursprüngliche sein, da sie alles erklären soll, selbst aber durch nichts anderes erklärlich sein und ebenso nur aus sich stammen muss. Diese dem Denken und Sein gemeinsame, einfache und ursprüngliche Thätigkeit, meint Trendelenburg, sei die Bewegung.

Die Bewegung ist eine einfache Thätigkeit, die nur aus sich selbst verstanden wird, und ebenso ist sie ursprünglich, da die Bewegung nur aus Bewegung stammt. Die Bewegung aber sei auch dem Denken und Sein gemeinsam. Denn in der Natur zunächst lasse sich alles zurückführen auf Bewegung. Durch die Bewegung geschieht in der Natur alles, und nur aus der Bewegung vermögen wir die Naturgebilde zu begreifen. Dieselbe

Bewegung gehöre aber auch ebensosehr dem Denken an. Denn die Thätigkeit, welche das Denken im Anschauen, Vorstellen und Begreifen ausübt, sei selbst eine Bewegung und könne nur aus der Bewegung verstanden werden. Die Anschauung von einem Gegenstande sei nicht möglich ohne die Bewegung des Blicks, welche den Gegenstand umschreibt. Wer das Kepler'sche Gesetz denkt: der Planet bewegt sich in einer elliptischen Bahn, der muss das in sich thun, was er denkt, dass der Planet thut. Alle Thätigkeiten des Verstandes seien ebenso an das begleitende Bild der räumlichen Bewegung gebunden und nur dadurch verständlich. Die Bewegung gehöre also dem Sein und dem Denken gemeinsam an, und sie sei also die einfache und ursprüngliche Thätigkeit, welche im Erkennen Sein und Denken mit einander vermittelt. Aus der Bewegung lasse sich indess nicht ableiten die Materie, und höher als die Bewegung, die an sich ohne Bewusstsein ist, stehe der Zweck, der aber ebenso wie sie eine Vermittlung enthalte von Sein und Denken.

Trendelenburg meint: Erkenntniss sei nur möglich, wenn der Gedanke seinem Gegenstande gleicht. Um den Gegenstand zu erkennen, muss der Gedanke in sich selbst besitzen, was der Gegenstand ist: das ist schon ein Gedanke der alten Philosophie. Nun aber macht die Bewegung das Wesen aller äusseren Gegenstände der Natur aus. Sie bringt in der Natur Alles hervor; in der äusseren Natur lässt sich daher alles auf sie zurückführen. Der Gedanke kann aber seinen Gegenstand nur begreifen, wenn er die Bewegung selbst schon in sich enthält, woraus alles an den Gegenständen hervorgeht. Die äussere Bewegung kann man nur durch die eigene Bewegung des Geistes verstehen. Ohne die Bewegung könnte daher das Denken auch weder gegebene Gegenstände nachbildend begreifen, noch vorbildend Dinge entwerfen. Was in den Dingen selbst, dasselbe muss auch im Gedanken sein, wenn er sie begreifen und umgestalten soll. Das sei aber die Bewegung.

Wie in der Natur alles aus der Bewegung stammt, so soll auch das Denken, da es die constructive Bewegung in sich enthält, daraus die Begriffe a priori hervorbringen, welche nun auch nicht bloss Formen des Denkens sind, sondern zugleich die wesentliche Bestimmung der Dinge ausdrücken. Und also sind alle logischen Operationen wie Urtheile und Schlüsse nur durch die constructive Bewegung möglich.

Trendelenburg sucht also alles auf die Bewegung zurückzuführen und begründet die Möglichkeit des Erkennens darauf, dass auch der Gedanke seinem Gegenstande gleicht, da er dieselbe Bewegung in sich enthält, welche ausser ihm alles bewirkt. Znletzt hat also die Logik den Gedanken wieder geltend gemacht, wovon die antike Philosophie ausging, den Gedanken, dass Erkennendes und Erkanntes gleichartig sein müssen.

Schluss.

Hiermit sind wir nun zum Abschluss der Geschichte der Logik gekommen. Denn Trendelenburg's logische Untersuchungen sind die letzte bedeutende Schrift, die eine Reform der Logik erstrebt hat. Es soll nicht verkannt werden, was im Anschluss an die hauptsächlichsten in unserer Geschichte der Logik behandelten Gestalten bis in die letzten Jahre hinein zum Zwecke der Erneuernng der logischen Lehren geleistet worden ist. Alles dies ist aber doch mehr Versuch und Ansatz geblieben, als dass es eine durchgebildete Theorie hervorgebracht hätte, die auch eine allgemeine Anerkennung hätte finden können. Wir stehen jetzt in einer Zeit fragmentarischer Versnche zur Reform der Logik, die unter sich ohne genaueren Znsammenhang, von sehr verschiedenen Ausgangspnnkten aus das Ziel der Umbildung der Logik mit ungleichem Erfolge anstreben. Was Lotze, Ulrici, Ueberweg, Chr. Sigwart und andere auf dem Gebiete der Logik geleistet baben, wird der Zukunft zu Gute kommen. Es sind Einzeluntersuchungen von Werth, keine in sich geschlossene Anschanung, die als solche ein Object historischer Berichterstattung abgeben könnte.

Kant behauptete dereinst, dass die Logik überhaupt keine Geschichte habe. Denn seit dem Aristoteles habe sie weder Fortschritte noch Rückschritte gemacht. Er meinte also, die Logik sei mit ihrer Erfindnng auch vollendet gewesen. Die Logik des Aristoteles ist freilich von einem Jahrhundert anf das andere überliefert worden, und noch in nnserer Zeit ist sie von Herbart restaurirt worden; sieht man nur hieranf wie Kant, so hat die Logik gar keine Geschichte. Allein die Logik ha

doch selbst in der griechischen Philosophie sich erst allmählich gebildet, und selbst, wie wir gezeigt haben, Reformen der eingreifendsten Art erfahren. Kant selbst hat sie reformirt.

Führen wir uns diese Reformen in der Kürze nochmals vor Augen, so beruht die erste abgeschlossene Form der Logik bei Plato und Aristoteles auf der Analogie zwischen Denken und Sprechen, einer Analogie, welche schliesslich zur Bildung der formalen Logik bei den Philologen führte, indem die Logik nun nur nach dem Denken in Worten, nach dem Ausdruck des Gedankens in der Sprache untersucht wurde.

Bacon suchte dann das Denken mit der Erfahrung zu verbünden, woraus es seinen Inhalt nehmen müsse, den es formt. Hier herrschte die Analogie zwischen Denken und Erfahren; die Erfahrung aber wurde auf Empfindung zurückgeführt. Locke wollte, dass alle Begriffe aus den Sinnen stammen und wahr nur seien, wiefern sie von den Eindrücken auf die Sinne abstrahirt seien. Condillac führte dann das Denken völlig auf Empfinden zurück.

Dagegen geht Descartes von einer dritten Analogie aus, von der Analogie zwischen Denken und Rechnen. Und Leibniz meinte, wenn erst für alles Denken ebenso wie für das mathematische der Calcül ermöglicht werde, so werde die menschliche Wissenschaft sich vollenden. Beide aber, mit der mathematischen Erkenntniss vertraut, versicherten, dass es Wahrheiten a priori gebe, die nicht aus den Sinnen entspringen.

Kant geht ebenso wie die Früheren von einer Analogie aus, und zwar zwischen den Formen des Denkens und den ontologischen Begriffen, da er den Ursprung der Begriffe in den Formen des Denkens fand. Diese Analogie zwischen dem Denken und dem Sein ist dann das Thema geworden, welches Schelling und Hegel zur Lehre von der Identität von Sein und Denken führte und Trendelenburg zu der Ansicht, der Gedanke müsse selbst in sich die Bewegung enthalten, woraus in der Natur Alles entsteht. In dieser metaphysischen Logik kann man so drei Formen unterscheiden. Kant leitet die Metaphysik ab aus der Logik und reducirt die Naturgesetze auf blosse Formen des Denkens. Hegel leitet die Logik ab aus der Metaphysik und betrachtet umgekehrt die Formen des Denkens als Weltgesetze. Schleiermacher stellt beides neben einander und hält fest an der Gleichheit von Denken und Sein.

Ueberall sind es also wesentlich Analogieen, worauf die Ausbildung der Logik basirt worden ist: die Analogieen zwischen Denken und Sprechen bei Plato und Aristoteles, zwischen Denken und Erfahren bei Bacon und Locke, zwischen Denken und Rechnen bei Descartes und Leibniz, zwischen Denken und Sein bei Kant und Hegel. Daher stammen auch die verschiedenen Erklärungen vom Begriffe des Denkens: Denken sei ein Selbstgespräch der Seele, sei innere Erfahrung, sei Rechnen und Messen, sei selbst das Sein, welches es erkennt. Aber eine Analogie ist keine Erklärung, mit Analogieen lässt sich das Problem der Logik nicht lösen.

Es beweisen uns aber die verschiedenen Bearbeitungen der Logik, welche auf diese Analogieen gegründet worden sind, dass die Formen des Denkens nicht für sich betrachtet werden können, sondern dass wir sie auffassen müssen in Beziehung auf den Inhalt, der durch sie erkannt wird. Die Geschichte der Logik ist eine Bestätigung für unsere Auffassung vom Problem der Logik. Die Logik soll selbst als philosophische Wissenschaft die Form des Denkens oder das Denken nach seinem Endzwecke untersuchen.

Die Geschichte der Logik muss jeder kennen, der sich in fruchtbarer Weise mit ihr beschäftigen will. Die Geschichte der Philosophie kann man überhaupt ansehen als die Experimental-Philosophie. Und so auch die Geschichte der Logik. Sie führt uns die verschiedenen Experimente vor, welche angestellt worden sind, um die Probleme der Philosophie und der Logik zu lösen. Es sind das freilich andere Experimente, als Physik und Chemie sie machen. Jenen Experimenten können wir nicht so wie einem äusseren Schauspiele zusehen, wie den physikalischen und chemischen, sondern wir müssen diese Experimente selbst in unserm Geiste nachmachen. Nur dadurch lernen wir sie kennen und verstehen. Es giebt keine bessere Anleitung zum systematischen Durchdenken der Probleme der Logik, als das Durchdenken der Lösungsversuche, die in der Geschichte der Logik uns entgegentreten.







